إحكام الفصول
في
أحكام الأصول

إحكام الفصول في أحكام الأصول

أبو الوليد الباجي
(٤٧٤ - ١٠٨١)

حققه وقدم له ووضع فهارسه
عبد المجيد تركي

المجلد الأول



الطبعة الأولى ١٤٠٧ - ١٩٨٦

الطبعة الثانية ١٤١٥/ ١٩٩٥

دار الغرب الإسلامي
ص. ب. 5787-113 بيروت

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

التَمْهيد

الفصل I
تمهيد لأصول الفقه

هذا كتاب في أصول الفقه على الطريقة الجدلية، أو المنهجية التشريعية، ألّفه فقيه أصولي من علماء الأندلس في القرن الخامس الهجري، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (٤٧٤ ـ ١٠٨١)، وهو كتابنا هذا، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**.

وهذا يعني أنه يتحتم علينا في هذا التمهيد أن نقدّم لثلاثة أشياء: علم أصول الفقه، الجدل في المنهجية التشريعية، وكتاب **إحكام الفصول**.

أما عن الكتاب ـ وهو موضوع الفصلين الثالث والرابع من هذا التمهيد ـ فبالإضافة إلى وصف نسخه الثلاث المُعتمَدة وبيان عملنا في تحقيقها ـ لنا ملاحظات تمهيدية خمس أردناها **أولاً** للتنبيه على متانة البناء وإحكام التنسيق ووضوح العرض، **وثانياً** لتحديد الطريقة المُتَّبَعة، وهي تفصيل القول في المقاييس لضبط المصطلحات الفنية، ثم في منطق تقسيم المادة إلى ما هو أصل وإلى ما هو مُلحَق به فقط، ثم في طريقة الاحتجاج لها لتثبيت صحتها وفاعليتها، وأخيراً في منهج استخراج الفروع منها استنتاجاً بديهياً أو استنباطاً قياسياً. والملاحظة **الثالثة** تدور حول الناحية الخلافيّة للكتاب الذي قصد به صاحبه إلى نُصرة مذهب مالك ولا شك، ولكن أيضاً إلى عرض مختلف الآراء الخلافية الرائجة في الأوساط السنية وحتى غير السنية. والملاحظة **الرابعة** تلح على المنهجية الفنية التي توخّاها الباجي

حتى ينصر أقوال مالك على بقية أقوال الأئمة الآخرين. أما الملاحظة **الخامسة**: فأتت للتلميح إلى الجو الهادىء المعتدل الذي حرص صاحبه على إضفائه على كتابه، فجاء موفياً بغرض صاحبه: الجدل والعرض معاً. وهذه الملاحظات تيسرت بفضل الطريقة الوصفية للمادة ولكن عن طريقة مقارنتها أيضاً بمادة كتب أخرى **كالمنهاج** للباجي الذي نشرناه منذ عقديْن تقريباً، أو **كالإحكام** لابن حزم (٤٥٦ ـ ١٠٦٣)، أو **كالبداية** لابن رشد الحفيد (٥٩٥ ـ ١١٩٨).

وفي **الفصل الثاني** من تخطيط هذا التمهيد الثلاثي نتطرّق إلى ناحية مهمة طغت على أصول الفقه وأصول الدين معاً ـ أي الأصولَيْن كما يقال بتعبير قد يستغربه علماء اللغة واللسان إذ إنهم قلّما يُثَنُّون الاسم من الجمع ـ وهي ناحية الجدل. وكتاب الباجي الذي نقدمه إلى القرّاء اليوم لم يَخْلُ من السِّمَة الجدلية، وإن كان حظّه منها أقل مما توفّر لكتاب آخر له أيضاً وهو **المنهاج**، وسيأتي الحديث عنه في أكثر من موضع من هذا التمهيد، وذلك على سبيل المقارنة بين الكتابين. وهكذا ستتعرض للجدل في الشريعة والعقيدة، فنخصّص بعض الحديث لنشأته في الأدب العربي الإسلامي ولتطوُّره التاريخي حتى عصر الباجي على الأقل. ثم ننتقل إلى الفنون الجدلية المُتنوِّعة من خلافيات في فروع الفقه، وجدل في أصوله، وآداب بحث مُشترَكة بين هذه وتلك. وبعدها نحاول تحديد ملامح الباجي الأصولي الجدلي بالتعرّف على تكوينه المشرقي خاصة وعلى تآليفه في هذا الفن وعلى نشاطه في ميدان المناظرة الفقهية الأصولية بل كذلك في الحقل الكلامي مع ابن حزم الفقيه الظاهري فروعاً وأصولاً.

أما عن **الفصل الأول** من هذا التمهيد فمن فضل الكلام بل لغو الحديث أن نحاول تقديم نظرة أفقية وصفية لمختلف قضايا أصول الفقه. فالباجي مثلاً قد أتى عليها كلها سواء في هذا الكتاب، **إحكام الفصول**، أو في **المنهاج**، ووفّاها حقّها بأحسن بيان وأكمل تفصيل. فمراجعة سريعة

لفهرس مواد كتابنا هذا تمكّن القارىء من التعرّف على هيكل بنائها والتفطُّن لمكان أيّة قضية منه، سواء ما تعلق بالقرآن أو الحديث أو الإجماع أو القياس أو بقية القضايا الاجتهادية المختلفة.

وإذا ما أردنا النظرة العمودية التأريخية لهذا العلم في نشأته وتطوره فما نشره العلماء المسلمون وغير المسلمين من دراسات وبحوث يفي بالغرض. فلنا أولاً زاد يختلف دقة وخصباً وطرافة في تلك المُقدِّمات التي مهّد بها محققو نصوص أصول الفقه، وذلك منذ قرن على الأقل إلى يوم الناس هذا. ويطول بنا سرد أسماء أصحابها، فلِمَن شاء أن يرجع إليها فهي مُثبَتة في آخِر هذا الكتاب في قائمة المصادر والمراجع سواء العربية أو الأجنبية. وكذلك في مكتباتنا رصيد من الدراسات عن أصول الفقه من الزاوية التأريخية كتبت باللغة العربية وقد أثبتناها في هذه القائمة أيضاً. ولكن يجب الاعتراف بأنها جاءت عادة على أسلوب تقليدي؛ فهي تُقدِّم مادة يمكن توفّرها في كتب الأصوليين القدماء أو حتى مؤرخي العلوم الدينية، وإن كان أصحابها قد حرصوا على عرضها في أسلوب يمتاز أحياناً بوسائل التشويق البيداغوجية الحديثة.

وللقارىء الكريم أن يرجع إن شاء إلى دراسات وبحوث كتبت بلغات أجنبية فرنسية أو إنجليزية أو ألمانية. فقد أثبتنا البعض منها في قائمة المصادر والمراجع الأجنبية. وهي مفيدة لأنها تمتاز بقسم وافر من الطرافة من الناحية المنهجية إذ تعتمد النقد التاريخي فتسلّط أضواء على تاريخ تدوين نص القرآن الكريم، وكذلك كتب الحديث الشريف. ولقد استعرضنا عدداً منها في كتابنا، **مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين الباجي وابن حزم**، وكذلك في بعض دراسات سبق لنا أن نشرناها باللغة الفرنسية في مجلة **دراسات إسلامية Studia Islamica**، وأدرجناها في قائمة المراجع والمصادر.

إذاً فمن الإنصاف أن ننبّه إلى مساهمة الاستشراق الأوروبيّ ـ وبعده الأمريكيّ ـ في بعث تراث أصول الفقه مساهمة لا يستهان بها. وهي وإن أتت

متواضعة في ميدان تحقيق النصوص وترجمتها إلى اللغات الأوروبية ـ وذلك لأسباب منها ما يجدونه من صعوبة المادة ووعورة مُصطَلحاتها وغرابة مُتصوَّراتها وقِيَمها ومفاهيمها واحتجاجاتها وتعليلاتها ـ إلا أنها جاءت ذات أهمية كبرى على مستوى البحوث والدراسات خاصة من الزاوية التأريخية كما أشرنا إلى ذلك منذ قليل.

وسوف لا نرجع إلا لِماماً في دراستنا السريعة هذه إلى فترة الرعيل الأوَّل من كبار المستشرقين الذين استهلّوا نشاطهم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي مثل كريْمرْ Kremer وخاصة قُولْدزِيهرْ I. Goldziher، فلربما ضاق المجال هنا عن استعراض مُؤلَّفاتهم وتحليل منهجياتهم واستكناه مقاصدهم. إلا أن الأسلوب الوضعي والعِلْمَويّ positif et scientiste الذي كتبوا على وحيه ما زلنا نلمس آثاره لدى تلاميذهم المُباشِرين القريبين أو غير المُباشِرين البعيدين، خاصة منهم يوسف شَخْت J. Schacht، ور. بَلاشير R. Blachère، وحتى ر. برنشفيڤ R. Brunschvig. إذاً فهدفنا هو تقديم سريع ـ مع شيء من التحليل وأحياناً قليل من النقد ـ لبعض البحوث التي ظهرت في العقود الخمسة الأخيرة. وسوف لا يغيب عن أذهاننا بعض ما كتبه خلال هذه الفترة فريق من العلماء المسلمين الذين درسوا في جامعات الغرب وتأثّروا بمناهجهم العلمية. وقد لاحظنا منذ قليل أن ما كتبه علماء المسلمين على الطريقة التقليدية الوصفية، وغايته الأساسية إعادة عرض مادة القدماء، بعيد كل البعد عن المنهجية الاستشراقية القائمة أساساً على النظرة النقدية التأريخية. ومقارنة سريعة بين الكتابتين سوف تؤكد وجود هذا الفارق العظيم بينهما. ذلك أن النص القرآني وإن أتت صحته التاريخية لا غبار عليها في أعين الجميع من الدارسين، فالأمر ليس كذلك بالنظر إلى الحديث وحتى الإجماع والقياس. فالظروف التاريخية التي أحاطت بتدوين الأصل الثاني من أصول الفقه وبرفع الإجماع والقياس إلى مستوى الأصلين الثالث والرابع منها تعمّق الاستشراق في دراستها فابتعد

بذلك ابتعاداً جوهرياً عن المنهج الدراسي التقليدي، كما سيتّضح لنا ذلك بعد قليل.

ولنا بادىء ذي بدء ملاحظة على استعمالنا لعبارة «المنهجية التشريعية» حذو العبارة التقليدية «أصول الفقه». ذلك أننا نعتبر أن ما يشغل بال الأصولي في القرآن ليس المادة التشريعية بالذات ـ وهي محدودة كما سنرى في الفصل الثالث من هذا التمهيد في أثناء حديثنا عن المنهجية التشريعية في **إحكام** الباجي وتبرير استعمالها، ثم إنها تهُمّ الفقيه بصورة أولية ـ وإنما الذي يهُمّ الأصولي بالدرجة الأولى هي كيفية استنباطها وإخراجها في شكل تشريعي مُقنَّن وتطبيقها على صورة تضمن للجميع العدالة والتجرّد عن الأهواء والنزعات. الحاصل أن الذي يعنيه هو ذلك البيان في التأويل النصّي ـ أو ما يُطلَق عليه في الفرنسية لفظ herméneutique ـ الذي ضبطته عبقرية الإمام الشافعي (٢٠٤ ـ ٨١٩) في **الرسالة** وذلك للتفريق بين الخاص والعام في مدلول الكلمة الواحدة، والفصل بين الخبر والأمر، والتمييز بين الناسخ والمنسوخ. حتى إذا انتقلنا إلى الحديث النبوي لمسنا عند الإمام نفس الاهتمام البياني وإن كان ينضاف إليه اهتمام آخر بنقد الإسناد قصد التأكُّد من عدالة الراوي وصحة طريقة نقله، وكذلك بنقد المتن حتى يكون الحديث قد أدّى وظيفته من بيان القرآن وشرحه وإكماله. وبهذا الصدد يجدر بنا استعراض عناوين هذه الأبواب من **الرسالة**: باب ما نزل عاماً دلّت السنة خاصة على أنه يراد به الخاص ـ الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه والسنّة على بعضه ـ الفرض المنصوص الذي دلّت السنّة على أنه إنما أراد به الخاص. أما الإجماع فيهُمّ الأصوليَّ تحديدُ مفهومه إن كان موسَّعاً يرجع القول فيه إلى عامة المسلمين أو على الأقل إلى علمائهم المجتهدين، أو على العكس مضيَّقاً يقف على الصحابة فقط. ويعني الأصوليَّ كذلك النظرُ في تصوُّره إذ ينتهي به البحث إلى طرح هذا السؤال: هل يُعقَل تصوُّره نظراً لما جبل عليه البشر من الاختلاف؟ ويهمه أيضاً إثبات إقامة حُجّيته على النقل من الكتاب والحديث، وكذلك النظر في إمكانية إقامتها على العقل

والتكهُّن إلى الاعتراضات التي تحول دون ذلك والتي تعرّض لها الباجي بكل دقة في **الإحكام**. حتى إذا ما وصلنا إلى عصرنا الحديث نظر الأصولي في إمكانية انعقاده وخاض في طاقته على الخلق وتغيير الأوضاع وميّز على طريقة العالم الباكستاني كمال فاروقي[1] بين الإجماع الإقراري الذي ينعقد تدريجياً شيئاً فشيئاً وعبر السنين والعقود على رأي سبق التعبير عنه (ijmâ^{c} rétrospectif) وبين الإجماع الإنشائي الابتدائي الذي يظهر على شكل مؤتمر من علماء الإسلام لا يخرجون من اجتماعهم إلا وقد تم اتفاقهم على رأي ما (ijmâ^{c} prospectif). ثم إن القياس يُثير هذه المشاكل ولكن بصورة أشد تعقيداً، مما يبعث على الجدل المُطوَّل والحادّ والاختلاف المُوسَّع وذلك سواء على مستوى تحديد مدلوله أو تدقيق مُتصوَّره أو تدعيم حجيته أو النظر في صلاحيته أو الخوض في ماهيته وعلاقتها بالمنطق اليوناني وخاصة منطق أرسطو، بل حتى المنطق التشريعي العِبْري.

النـــص القرآني

أما عن الاستشراق الغربي - الأوروبي منه خاصة - فبما أننا التزمنا بالتمسك بالعقود الخمسة الأخيرة فنكتفي بالرجوع إلى ما كتب ر. بَلاشير R. Blachère في مقدمته النقدية المفيدة لكتابه الذي نشره بالفرنسية ما بين ١٩٤٦ و١٩٥١ وحاول فيه نقل معاني القرآن الكريم إلى هذه اللغة[1]. الحقيقة أنه يتحتّم علينا الرجوعُ إلى أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، أي إلى بحوث العلماء الألمان المختصين في فقه اللغة (philologie) وخاصة منهم برَتْـزلْ Pretzl ونـولْدكـه Nöldeke وشوَالّي Schwally وبرڤْشراسـرّ Bergsträsser الذين نشروا في ليبزيغ Leipzig (ألمانيا الشرقية(سابقاً) في ما بين ١٩١٤ و١٩٣٨ كتاب **تأريخ القرآن Geschichte des Qorans**[1]. إلا أن الاقتصار على المؤلِّف الفرنسي المذكور يُغنينا عن الرجوع إلى المؤلِّفين

(١) أنظر قائمة المراجع والمصادر باللغات الأجنبية.

الألمان إذ أحسـن هذا الاستفادة مما كتبه هؤلاء. وهو نفسه يصرّح بأنه «اجتهد في استخراج ما يُفيد القارىء الفرنسي من هذا المعدن العظيم الخصب ولكن الشديـد الاكتناز والاكتظـاظ»[٢].

وما يستفاد من هذا وذاك هو أن القراءات السبع أو العشر المعروفة بل المشهورة ـ بالرغم مما يوجد بينها من اختلافات هي في الحقيقة ضئيلة جداً ـ إن هي في الواقع إلا صورة شديدة الشبه بالأصل الوحيد الذي وقف على ضبطه وتحقيقه نهائياً الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان، وذلك بعد عقدين من وفاة النبي ﷺ[٣]. ثم إن عمل هذا الصحابي لم يكن إلا تتمة وتكميلاً لما قام به سابقاه في الخلافة أبو بكر وعمر بن الخطاب في سبيل الجمع بمنتهى الأمانة والحرص لكل الأدوات التي دوّنت عليها الآيـات القرآنية حَسَب نزولها وكمـا تلاها النبي على أصحابه، وأملاها على كتّاب الوحي منهم بصورة خاصة. صحيح أن بعض المستشرقين قد فكروا في إصدار تحقيق جديد للنص القرآني، تحقيق «يستجيب لكل مُتطلّبات النقد الغربي»، وذلك قصد التوصُّل إلى نشر أقدم صورة للمصحف يمكن إدراكها؛ ولكن يجب الاعتراف بأن هذا المشروع لم يشهد لحدّ الآن أية بداية تنفيذ. ولا يفوت المستشرقَ ر. بَلاشير في هذا المقام أن يؤكد أهمية مثل هذا العمل إذا قُدّر له التحقيق ولكنه لا يتردّد في التعبير عن احترازين أساسيين يتمثلان في استحالة التحقيق تقريباً وعدم الجدوى المنتظرة منـه. فهذا المشروع الضخم يستدعي تنفيذه توافُر مساعي كـل العلماء في العالَـم وتساندها ثم التنقيب في كامل مكتبات الأرض عن المخطوطات المُتعلّقة بالتفسير والقراءات وأخيراً البحث المُنتظِم والمُحكَم في جميع الكتب التي

---

(٢) المقدمة، ص VIII «... mine si riche, mais si encombrée...»

(٣) المقدمة، ص ١٣٢. والنص الفرنسي هو هذا نسوقه لأهميته:

«Cependant, ces divergences, on le verra, sont si peu importantes qu'il est loisible de n'en pas tenir compte. Fondées toutes sur le texte de ᶜOthman, les Systèmes des «sept» ou des «dix» ne sont que les tirages très ressemblants d'un même cliché original».

صدرت حتى اليوم وفي كامل اللغات والمُتعلِّقة بالنص القرآني. وإذا ما قُدّر لهذا التحقيق النقدي أن يتم - وهيهات أن يتم، حَسَب ملاحظة المستشرق وهو يكتب بُعيد الحرب العالمية الثانية والعالم ما زال يعاني من مُخلّفاتها! - فسوف يتمخض عن مصحف يختلف اختلافاً محسوساً عن المصحف العثماني. ولكن الباحث الفرنسي سرعان ما يتساءل عن جدوى مثل هذا المصحف الجديد، والحال أن أجيالاً وأجيالاً من المفسرين للقرآن والفقهاء والمتكلمين قد بنوا مقالاتهم وعقيدتهم على القراءات المشهورة والمُجمَع عليها. ففي نظره ما يهم العالِمَ غير المسلم ليس أن يؤكِّد أن هؤلاء قد ضلّوا الطريق أو أخطأوا السبيل ولا أن يحاول التعرّف على الإسلام كما كان مقدَّراً أن يكون، ولكن أن يدرك ما كان فعلاً من النص القرآني وأن يطّلع على التأويلات التي أوحى بها إلى الأمة الإسلامية(٤).

وما دمنا في الحديث عن النص القرآني فلنعرّج على دراستين حديثتين. الأولى عبارة عن مقالة كتبها الباحث محمد أركون بأسلوبه المعروف بجرأته المنهجية المثيرة وتحليلاته الطريفة والعميقة وأصدرها في سنة ١٩٧٨. وقد قصد منها الخوض في **قضية صحة نزول القرآن**. ونحن هنا نكتفي بالإشارة إليها لأنها لا تدخل في نطاق التحقيق التأريخي للنص القرآني، وإنما هي من باب التحقيق البياني والإعجازي(٥).

أما ما كتب الطبيب الجرّاح موريس بوكاي Maurice Bucaille فيهمنا بشكل أقرب. ففي كتاب له نشره في باريس في ١٩٧٦ وعَنْوَنه هكذا: **الإنجيل والقرآن والعلم La Bible le Coran et la Science**، حاول أن يُثبِت صحة نزول القرآن على النبي - ﷺ - من مصدر إلّهي لا شك فيه، مُعتمِداً لا على النظريات العلمية القابلة للتغيُّر والتطوُّر ولكن على المُعطَيات النهائية

---

(٤) المقدمة، ص ١٩٥ - ١٩٨. والمستشرقون أصحاب المشروع هم: ديرنْبُورْق Derenbourg ور. جَايَرْ R. Geyer وإ. قُولْدزِيهرْ I. Goldziher.

(٥) أنظر في قائمة المراجع والمصادر الأجنبية M. Arkoun, Le problème... .

للعلم الحديث، حَسَب تعبير المؤلف[٦]. ولنا عودة إليه في القسم الموالي إذ تعرّض المؤلف لقضية شائكة هي قضية صحة عدد من الأحاديث النبوية وردت في **صحيح** البخاري. أما في هذا القسم الأول المتعلق بالقرآن فليس لنا ما نذكره من كتابه إذ لا يفيد شيئاً في بحثنا عن المنهجية التشريعية كما ضبطنا مدلولها في بداية حديثنا.

الخلاصة إن الأصل الأول من المنهجية التشريعية هو نص صحيح النسبة إلى مصدره السماوي ثابت النقل والمتن. ولم يُثِر التأكد من صحة نسبته التاريخية إلى مُبلِّغه النبي ـ ﷺ ـ أي مشكل في ما كتب المستشرقون ومن باب أولى في ما كتب المسلمون. وحتى قضية القراءات القرآنية فلم تولَ إلا العناية التي تستحقها باعتبارها تُمثّل اختلافات جدّ ضئيلة لا تمسّ البتّة بالمعاني القرآنية مهما كانت.

إلّا أن القرآن كتاب هداية وإرشاد. وقديماً قال عنه الإمام الشافعي في **الرسالة**: «فليست تنزل بأحد من أهل دين اللّه نازلة إلا وفي كتاب اللّه الدليل على سبيل الهدى فيها»[٧]. فلذلك يسمو إلى مستوى المبادىء العامة والقِيَم الأخلاقية والروحية الرفيعة خاصة في ميدان التشريع الذي يهمنا. وإذا استثنينا ميدانين هما الأسرة والحدود اللذين شرّع فيهما القرآن تشريعاً فنياً كاملاً شاملاً لأسباب سوف نتعرض لها بعد حين، فبقية الآيات المُشرِّعة ـ وعددها لا يتجاوز المائتين كما سيأتي بيانه ـ ظلت على هذا المستوى المنهاجي الرفيع. لذا بدت هنا أهمية الأصل الثاني المُكمِّل للقرآن والشارح له والمُبيِّن، حتى إنّ ابن حزم (٤٥٦ ـ ١٠٦٣) قال عن السنّة مُنبِّهاً إلى هذا الدور التكميلي: «إِنَّهَا لَمِثْلُ القُرآنِ وَأَكْثَرُ». وهو في هذا ينسب القول إلى الرسول ـ ﷺ ـ الذي أراد أن يُنبِّه المسلمين إلى أن السنّة قد حَوَت من أحكام

---

(٦) أنظر في هذه القائمة مقال المؤلف المنشور في جريدة المجاهد **M. Bucaille: J'ai opposé...**.

(٧) **الرسالة**، ص ٢٠.

التحريم والأمر والنهي والوعظ «ما هو أكثر عدداً من الفرائض الواردة في القرآن»[٨].

الحـديث النبوي

قبل استعراض الدراسات الاستشراقية وخاصة منهـا دراسة يـوسف شَخْت J. Schacht لنا وقفة قصيرة عند الدراسات الإسلامية التقليدية، على سبيل التذكير فقط. وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ المُؤمِنِينَ! والمؤمنات أيضاً! فعدد المختصّات منهنّ في علم أصول الفقه ـ أو المنهجية التشريعية ـ يتضخم سنة بعد سنة والحمد للّه! . وما ذكرناه من كتب المراجع والمصادر في حديثنا عن النـص القـرآنـي صـالـح لهـذا القسـم الثـانـي أيضـاً لمـا بيـن الأصليـن مـن علاقات التكامُل التي أشرنا إليها منذ قليل. إلا أننا نضيف إليها كتباً خاصة بالسنة مثل الصحاح والمسانيد **والمُعْجَم المُفهرَس** لفنسِنْك المُعين على الاستفادة من معدنها الخصب والثري، وكذلك الدراسات الحديثة سواء منها التي أتت تمهيداً لنصوص محقَّقة من أصول الفقه أو صدرت مفردة في كتب مستقلة مثل كتاب صبحي الصالح عن **علوم الحديث ومصطلحه** (عرض ودراسة)[٩].

هناك قضيتان أساسيتان بحث فيهما العلماء المسلمون من لدن الإمام الشافعي حتى يوم الناس هذا؛ **الأولـى** قضية بيانية منهجية تتعلق بطُرق استنباط المادة التشريعية من الحديث. ولا فائدة في إطالة الوقوف عندها، فما قيل ـ وذكّرنا به ـ عن النص القرآني ينطبق كلياً على الحديث باعتبار أقسام البيان من الخاص والعام والنهي والأمر والخبر والناسخ والمنسوخ.

أمـا القضية **الثـانيـة** فهي خـاصة بـالحـديث وبصحـة نسبتـه إلى

---

(٨) الإحكام، جـ٢، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٩) أنظر هذه الكتب في قائمتي المراجع والمصادر باللغة العربية وباللغات الأجنبية.

النبي ـ ﷺ ـ كما لمّحنا إلى ذلك في العرض السابق. ونريد الآن الخوض فيها بعرض مُقتضَب لبعض الآراء الإسلامية وأقل اقتضاباً لبعض الآراء غير الإسلامية. ولا شك أن المحدِّثين الذين جمعوا الحديث ودوّنوه في الصحاح والمسانيد، ابتداء من أواخر القرن الثاني للهجرة وطيلة القرن الثالث بصورة خاصة، من أمثال ابن أبي شيبة (٢٣٥ ـ ٨٤٩)، وأحمد بن حنبل (٢٤١ ـ ٨٥٥)، والبخاري (٢٥٦ ـ ٨٦٩)، ومسلم (٢٦١ ـ ٨٧٤) وغيرهم وغيرهم، قد تشددوا في وضع شروط قاسية لقبول ما كانوا يعتبرونه صحيحاً منه. ألا يُروى أن البخاري لم يصحّ لديه إلا واحد من مائة حديث تقريباً يجمعها، أي أنه لم يُثبِت إلا مقدار ٧٠٠٠ حديث ـ بما في ذلك المُكرَّر ـ من جملة نصف مليون؟

ولكن من المفيد أن نبيّن أنهم سبقوا إلى إنشاء ما نسمّيه اليوم بالنقد الخارجي والنقد الداخلي للخبر (critique externe et interne). فالصنف الأول قد أحكموا أُسسه وقواعده في ما سمّوه بعلم الرجال أو بنقد السند أو بمناهج المحدِّثين في الجرح والتعديل. فنظرة سريعة على دراسة صبحي الصالح ـ هذا بالإضافة إلى فهرس مواد **الإحكام** للباجي[٩م] فهو شديد الإفصاح جيّد البيان ـ تفيدنا عمّا سمّوه بعدالة الراوي. وهكذا اشترطوا في الراوي العدل الإسلام وكذلك العقل القادر على التمييز والسن الصالحة للرواية المدقّقة والضبط فيها. ثم إنهم كانوا أشد في الجرح منهم في التعديل فتشددوا في رواية مُرتكِب الكبيرة وتخيروا الشيوخ من المحدِّثين وكرهوا النقل عن الضعفاء منهم وتحفظوا في الرواية عن الأحياء لأنهم كانوا يعتبرون المعاصرة حجاباً. وهذه على الأقل هي شروط محدّثي القرن الثاني للهجرة وإن كان اللاحقون قد تساهلوا في تطبيقها لأسباب يختلف العلماء في تحليلها[١٠].

(٩ م) انظر أيضاً فهرس مواد **الوصول** للشيرازي فهو بليغ في دلالته. وهو طبعاً **شرح اللمع**. انظر قائمة المصادر والمراجع باللغة العربيّة.

(١٠) **علوم الحديث**، ص ١٢٦ ـ ١٤٠، ففيها كل التفاصيل الصالحة.

وكذلك صنّفوا الرواية وفاضلوا بين أقسامها. فأعلاها عندهم هو السماع وهو نفسه يتدرّج في المرتبة. فأولاً **سمعتُ** ثم **حدّثنا وحدّثني** ثم **أنبأنا وأنبأني** ثم **قال وذكر** بدون ذكر **لي**. ودون السماع، القراءة ودون هذه، الإجازة (وقد اعترض عليها ابن حزم الظاهري واعتبرها بدعة). وبعد هذه، المناولة كأن يناول الشيخ تلميذه حديثاً مكتوباً ليرويه عنه، ثم الكتابة (بخط الشيخ أو بخط مَن يُكلّفه الكتابة عنه)، ثم الإعلام وهو أن يكتفي الشيخ بإخبار تلميذه بأن الحديث من مروياته أو من سماعه من فلان بدون أن يصرّح بإجازته له في أدائه. واختلف المختصّون في علم الحديث في قبول الإعلام، فمن ردّه قاسه على شهادة على الشهادة، فالشاهد الثاني لا تصحّ شهادته إلا إذا أذن له الشاهد الأول بأن يشهد على شهادته. ومن قَبِله لم يُصحِّح هذا القياس ولم ير وَجْهاً لهذا الشبه؛ وهكذا رأى القاضي عياض (٥٤٤ ـ ١١٤٩) أنه إن كانت «الشهادة على الشهادة لا تصِحّ إلا مع الإذن في كل حال» فالحديث «عن السماع والقراءة لا يُحتاج فيه إلى إذن باتفاق» مما يدعو إلى القول بأن «الشهادة تفترق عن الرواية في أكثر الوجوه». وبعد الإعلام ودونه كذلك الوصية، وهي صورة نادرة من الرواية فيها شبه بالإعلام وتُعتبَر ضرباً من المناولة، وأخيراً نأتي إلى الوِجادة وهي الدرجة الدنيا من الرواية إذ هي تتمثل في أخذ العلم من صحيفة من غير سماع ولا إجازة ولا مناولة[١١].

وقسّم المحدِّثون الحديث باعتبار الحكم الصادر عليه. فهو إما صحيح أو حسن أو ضعيف. فالتواتر اللفظي أو المعنوي مُرادِف للعلم اليقيني. أما الآحاد فهو عند الظاهرية يفيد العلم والعمل، وأما عند سواهم فهو لا يفيد إلا العمل. ونظروا في أصحّ الأحاديث بالنظر إلى مصدرها فكان المالكية منهم وغيرهم كذلك من أهل العلم بالحديث يفاضلون بين حديث أهل المدينة ـ باعتبارها موطن الرسول ومقر مُعظَم الصحابة ـ وبين حديث مَن سواهم. هذا عن القسم الأول. ولما خرجوا من الصحيح إلى الحسن اعتبروا جامع

---

(١١) **علوم الحديث** أيضاً ولنفس الغرض، ص ٨٦ ـ ١٠٤.

الترمذي أصلاً في معرفة الحسن. ونعتوا هذا الخبر المقبول بالجيد أو المجوَّد أو القوي أو الثابت أو المحفوظ أو المعروف أو الصالح أو المستحسن. وعندما وصلوا إلى الضعيف نظروا في المرسَل فاختلفوا في شأنه فمَن رفضه حكم عليه بأنه ليس حجة في الدين ومن قبله ـ وهم أكثر العلماء ـ فاحتج بمراسيل الصحابة فقط واحتج أيضاً بأحاديث ابن عباس وإن كانت أكثر الرواية عنه مرسَلة. واهتموا كذلك بعِلل الحديث فنعتوه بالمنقطِع والمُعضِل والمدلَّس والمعلَّل والمضطرِب ـ في الإسناد غالباً والمتن أحياناً ـ والمقلوب والشاذّ والمنكر والمتروك[١٢].

ولنا سؤال نطرحه بعد الفراغ من السند والانتقال إلى المتن: هل عرف أصحاب الحديث النقد الداخلي أي نقد متن الحديث؟ للإجابة عنه، يجب التفريق بين المتواتر والآحاد. فإذا كان الأول يحتّم العلم الضروري فذلك لا يرجع مطلقاً إلى صحة متنه بل إلى صحة إسناده فقط. فهو بتواتر نَقَلَته على رواية لفظه أو حتى معناه فقط قد اكتسب نوعاً من الصحة اليقينية الضرورية إذ لا يُعقَل في نظر أصحاب الحديث أن يتفق عددٌ ما على رواية حديث ما بدون أن يكونوا قد تواطؤوا أو اتفقوا على ذلك من قبل. فنحن إزاء رواية ذات أسانيد متفرقة مستقل الواحد عن الآخر، ولا يُدرَك اتفاقها على نقل ما شوهد أو رُئي إلّا إذا كانت الرواية موضوعية صحيحة لا غبار عليها. وعندما أكد الشيرازي في **الوصول** هذا العلم الضروري وربطه بثلاث شرائط لم تأتِ واحدة منها تمسّ المتن. فهو يقول معبّراً عَن رأيه ـ ورأي كل علماء الأصول التشريعية إذ هو لا يجد من مجادل ومناقض له إلا البراهمة المغرقة في إنكار العلم بشيء من الأخبار وأصحاب الطبائع والفلاسفة ـ: «ولا يقع العلم الضروري بخبر التواتر إلا بثلاث شرائط، إحد[ا] ها أن يكون النَّقَلة عدداً لا يصح منهم التواطؤ على الكذب في العادة وأن يستوي طرفاه ووسطه إلى أن يتصل بالمخبَر عنه». ويضيف قائلاً: «فأما إذا اختلّ أحد طرفيه ووسطه فلا

---

(١٢) علوم الحديث أيضاً وللتفاصيل، ص ١٤١ ـ ٢٢٥.

يوجب العلم» ويختم بالثالثة «أن يكون الخبر في الأصل عن مشاهدة أو سماع؛ فأما إذا كان عن نظر واجتهاد لم يقع به العلم الضروري»[١٣]. ولا يحاول الشيرازي أن يبني حجية الخبر المتواتر على نقل، فهو غير موجود. وبهذا الصدد يدفع احتجاج أبي إسحاق الإسفرائيني (٤١٨ - ١٠٢٧) الذي يرى أن العلم بالتواتر كإجماعَ سائر الأمم حجة، ويؤكد أن «هذه دعوى من غير برهان وجمع من غير علّة» إذ ليس أن المسلمين «إذا اختصّوا بالإجماع وجب أن يختصّوا بالتواتر»؛ ثم إن الشرع الذي بفضله أصبح الإجماع حجة ورد في إجماع المسلمين دون إجماع غيرهم. إذاً ماذا بقي للشيرازي؟ بقي له ما يشبه البداهة أو معرفة أوائل العقول أو الحواس: «فإن التواتر يوجب العلم الضروري من طريق العادة والوجود من غير طريق الشرع؛ وأما ما طريقه العادة والوجود فلا يختلف فيه المسلمون والكفار كالمحسوسات»[١٤].

إلا أننا إذا دخلنا ميدان حديث الآحاد الذي يوجب العمل به ـ لا العلم اليقيني به حسب ما تؤكد الظاهرية ـ فنقد المتن أصبح متأكداً بل واجباً. ولنرجع إلى الشيرازي فهو يؤكد أهمية حكم العقل في ذلك، يقول: «إذا روى الثقة الخبر رُدّ بأمور منها أن يكون مخالفاً لموجِبات العقول مثل الأخبار التي تُروى في التشبيه، فيُعلم بذلك بطلانه وأنه لا أصل له، لأن الشرع إنما يرد بمجوِّزات العقول. وأما مستحيلات العقول فلا؛ وإذا ورد شيء من ذلك ولم يُمكن تأويله يُعلم أنه موضوع وكذب». ويستشهد أبو إسحاق بأقوال لكبار أئمة الحديث تدل كلها على إمكانية تسرّب الكذب في حديث الآحاد وتدعو إلى تحسّس مواطنه بالاعتماد طبعاً على موجِبات العقول: «يُروى أن حماد [بن سلمة، أبا سلمة البصري الإمام في الحديث والمتوفى في ١٦٧ ـ ٧٨٣] كان له ربيب زنديق، فكان يضع الأخبار ويُدخلها في أجزائه بخط يشبه خطه، فكانت تُروى عنه. ويقال: إن أكثر ما يروى من التشبيه هو الذي

---

(١٣) الوصول، ص ٧٥ ـ ٧٦، ف ٥. انظر أعلاه البيان ٩ م.
(١٤) الوصول، ص ٧٦ ـ ٧٧، ف ٦. انظر البيان ٩ م أعلاه.

وضعه». ويضيف، الشيرازي على نفس الوتيرة: «روي أن بعض الزنادقة أسلم، وكان يقول: استَقْصوا في الرواية، فإني وضعت ألف حديث على الشرع، وأنا الآن في طلبها؛ فكلما وقع بيدي شيءٌ منه أحرقته». بل يؤكد أن من سنّة الكون بل من عناية اللّه بخلقه أن يفتضح كذب الآحاد، فيقول والعُهدة على مَن روى له وإن لم يذكر اسمه: «سمعتُ أنّه ما همّ أحد بالكذب على رسول اللّه - ﷺ - إلا افتضحه اللّه قبل كذبه»(١٥).

وإذا ما انتقل الشيرازي إلى المعيار الثاني النقدي المتني رأيناه يعمد إلى مبدإٍ أساسي قد أكده الأصوليون المعاصرون له والتابعون له وكذلك السابقون وأولهم في الزمن وكذلك في المرتبة بل في الإبداع الإمام الشافعي (١٦)؛ ويتمثل في أن السنة من طبيعتها ووظيفتها أن تكون مكمّلة للقرآن شارحة له ومبيّنة لا مخالفة ولا ناسخة. فالشيرازي يؤكد أن خبر الواحد الثقة - فغير الثقة لا رواية عنه باعتبار ضعف الإسناد أو فساده ولا حاجة للنظر في المتن - يُرَدّ إذا كان «مخالفاً لنص كتاب اللّه - تعالى - أو لنص سنّة متواترة على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال، فيُعلَم بذلك أيضاً أنه كذب وأنه لا أصل له أو هو منسوخ لأن ما يقتضيه كتاب اللّه - عزّ وجلّ - والسنّة المتواترة معلوم من دين اللّه ضرورة، فلا يجوز أن يَرد الخبر بخلافه». المهم في نظر أبي إسحاق هو أنه لا يجوز مطلقاً ترك ما يفيد العلم اليقيني كالقرآن والسنّة المتواترة وإجماع المؤمنين أو حتى ما يجب على الكافة

---

(١٥) الوصول، ص ١٣٦ - ١٣٧، ف ١٠٤. انظر البيان ٩ م أعلاه.

(١٦) نكتفي هنا بالإحالة على فهرس مواد الرسالة وعلى بعض ترجيحاته فيها البليغة في التعبير (ص ٧٧ - ٧٩، ٨٨، ١٠٦ - ١١٣). فمن الأبواب المهمة الدلالة على العلاقة الجدلية القائمة بين القرآن والسنة: باب ما نزل عامّاً دلّت السنّة خاصة على أنه يراد به الخاص (ص ٦٤ - ٧٣) - بيان فرض اللّه في كتابه اتباع سنّة نبيّه (ص ٧٣ - ٧٩) - باب فرض اللّه طاعة رسول اللّه مقرونة بطاعة اللّه ومذكورة وحدها (ص ٧٩ - ٨٢) - الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه والسنّة على بعضه (ص ١١٣ - ١١٧) - الفرائض المنصوصة التي سنّ رسول اللّه معها (ص ١٦١ - ١٦٦) - الفرض المنصوص الذي دلّت السنّة على أنه إنما أراد به الخاص (ص ١٧٦ - ١٧٥). انظر كذلك أعلاه ص ١٣.

علمه، إلى ما لا يفيد العلم بل إلى ما هو مظنون فقط؛ ويؤكد إذاً «أن خبر الواحد ظاهر وما يقتضيه الخبر المتواتر ونص القرآن معلوم، والمعلوم يُقدَّم على المظنون». وكذلك الإجماع فإذا ما خالفه عُلم «أنه منسوخ ولا أصل له، لأن ما دلّ عليه إجماع الأمة معلوم يوجب العلم ويقطع العذر، فصار كما لو ثبت بنص القرآن والسنّة المتواترة». والأمر هكذا بالنظر إلى «رواية ما يجب على الكافة علمه»، فإذا انفرد الواحد به كان ذلك دليلاً على «أن لا أصل له لأنه لا يجوز أن يكون له أصل ثم ينفرد الواحد بروايته وعلمه دون الباقين». ويستشهد بمثلين من الحياة اليومية الواقعية ليؤكد أن الأمر راجع إلى بداهة العقول وموجِباتها أو ما يسمّيه أيضاً بالعادة فيصرّح: «وذلك مثل أن يقول واحد يوم الجمعة: «وقع الخطيب من المنبر واندقّت رقبته»، وينفرد به دون الخلق العظيم الذين حضروا معه عند الخطيب، أو يقول رجل في مجلس: «خيل ترقص في المجلس» وما أشبه ذلك، فيُقطَع بكذبه. أما عن العادة فهي مثل «أن ينفرد برواية ما جرت العادة أن ينقله أهل التواتر، فلا يُقبَل لأنه لا يجوز أن ينفرد في مثل هذا بالرواية»[١٧].

وهكذا فتدقيق البحث في الحديث يقتضي منّا التفريق بين ما ورد منه على التواتر فاعتُبر من العلم اليقيني ولم يُنظَر في متنه وبين ما ورد منه على إسناد واحد فاعتُبر مفيداً للعمل لا للعلم ونُظر في متنه واحتُكم في صحته إلى سلطان العقل[١٨]. ولا شك أن المسلمين خلال عصورهم المختلفة قد

---

(١٧) **الوصول**، ص ١٣٦ - ١٣٧، ف ١٠٤. انظر أعلاه البيان ٩ م.

(١٨) من المفيد أن ننبّه على أن العلماء الأصوليين لا يأخذون أنفسهم عادة بما أخذ به نفسَه أبو إسحاق الشيرازي من التفريق بين المتواتر والآحاد واعتبار النقد الداخلي بالنسبة للثاني فقط. ففي العصر الحديث نجد صبحي الصالح في كتابه **علوم الحديث** (ص ١٥١ - ١٥٢) يؤكد أن النقد هو نقد الإسناد فقط ثم هو بالإضافة إلى ذلك لا يسلطه - حتى على هذه الصورة - على التواتر. وهكذا يصرّح نقلاً عن ابن حجر (**شرح النخبة**، ص ٤ من ط. القاهرة ١٣٥٢ - ١٩٣٤) «أن التواتر ليس من مباحث علم الإسناد إذ علم الإسناد يبحث فيه عن صحة الحديث أو ضعفه ليعمل به أو يترك من حيث صفات الرجال وصيغ الأداء. والمتواتر لا يبحث عن رجاله، بل يجب العمل به من غير بحث». فلهذا السبب لا نستغرب إن وجدنا =

. . . .

= عالمين مصريين في كتابة لهما أصدراها سنة ١٩٣٥ يُرجِعان نقد المحدّثين للحديث إلى الإسناد فقط. فالأول محمد حسين هيكل في كتابه عن **حياة محمد** يقرّر «أن الجامعين قد جعلوا مقياس السند والثقة بالرواية أساسهم في قبول الحديث أو رفضه، وهو مقياس له قيمته، لكنه وحده غير كافٍ» (ص ٥٠). ثم يلاحظ أن مقياساً آخر «يتفق مع قواعد النقد العلمي الحديث أدق اتفاق» (ص ٥١) قد «أخذ به أئمة المسلمين منذ العصور الأولى وما زال المفكرون منهم يأخذون به إلى يومنا الحاضر» (ص ٥٠) وهو ذلك المتمثل في الحديث النبوي: «إِنَّكُمْ سَتَخْتَلِفُونَ مِنْ بَعْدِي، فَمَا جَاءَكُمْ عَنِّي فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَهُ فَمِنِّي وَمَا خَالَفَهُ فَلَيْسَ مِنِّي»! ثم يؤكد أن ابن خلدون قد عمل به إذ صرّح: «إني لا أعتقد صحة سند حديث ولا قول عالم صحابي يخالف ظاهر القرآن وإن وثّقوا رجاله (. . .). ولو انتُقدت الروايات من جهة فحوى متنها كما تُنتقَد من جهة سندها لقضت المتون على كثير من الأسانيد بالنقض(. . .). إن من علامة الحديث الموضوع مخالفته لظاهر القرآن أو القواعد المقررة في الشريعة أو البرهان العقلي أو للحس والعيان وسائر اليقينيات» (ص ٥٠ ـ ٥١).

وهذا التأكيد من هيكل يستدعي ملاحظتين: إن الحديث المستشهد به هنا قد عمل به أئمة المسلمين ولا شك، ولعلّ أول مَن عمل به هو الإمام الشافعي الذي مرّ بنا ذكره منذ قليل في مثل هذا المقام. وقد رأينا أن الشيرازي قد ذهب إلى أبعد من ذلك عندما قال بموجِبات العقول لنقد حديث الآحاد. أما ما ذكره عن المنهج الخلدوني المتمثل في إمكانية قضاء المتون على كثير من الأسانيد فهو صحيح باعتبار الخبر بصفة عامة أو «الإخبار عن الواقعات» كما يقول المؤرخ المغربي ولا ينطبق البتة على الحديث. وعبارة ابن خلدون من **المقدمة** (ص ٦١ من ط. بيروت ١٩٦٧) واضحة فهي: «ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح. ولقد عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل». ويضيف مدقِّقاً: «وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبَر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشّارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها. وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط». ومن الواضح أن ابن خلدون يعني هنا الحديث النبوي الذي من أجله أنشأ أصحاب الحديث علم التجريح والتعديل، كما سبق لنا أن ذكّرنا به في هذا التمهيد.

أما أحمد أمين فقد سار على نفس المنهج وإن كان قد تجنب الوقوع في أمثال تأويلات هيكل. فهو في **ضحى الإسلام** (جـ٢، ص ١٣٠ ـ ١٣١ من الطبعة السادسة) يؤكد أن «المحدِّثين عُنوا عناية بالنقد الخارجي ولم يُعنوا هذه العناية بالنقد الداخلي. فقد بلغوا الغاية في نقد الحديث من ناحية رواته جرحاً وتعديلاً فنقدوا رواة الحديث في أنهم ثقات أو غير ثقات (. . .) ولكنهم لم يتوسعوا كثيراً في النقد الداخلي»، بل يجزم بأنهم «لم يعرضوا لمتن الحديث هل ينطبق على الواقع أم لا. . .». إلّا أنه يرجع أيضاً إلى ابن خلدون لا ليجعل منه ـ على طريقة هيكل ـ مؤرخاً يطبق منهج النقد الداخلي على الحديث، بل لينقل =

أكبروا هذا العلم النقدي[18م] الذي أنشؤوه، علم الرجال أو علم تعديل الرواة وتجريحهم. ويجب التذكير بما لكتب الحديث من إجلال في نفوسهم وخاصة منها كتب الصحاح الستة وبصورة أخص صحيحَي الشيخين البخاري ومسلم وكذلك كتب المسانيد وخاصة منها مسند الإمام أحمد بن حنبل.

إلا أن الاستشراق الأوروبي سلط أضواء نقدية ساطعة على الحديث وانتهى إلى نتائج اعتبرها قطعية ونهائية. والذي يهمنا هنا هو ما كتبه إ. ڤولدزيهر ثم يوسف شَخْت. إذاً فالعالم المَجَري كتب بحوثاً عن السنّة الإسلامية وأصدرها بالألمانية في سنة ١٨٩٠، أي أنه قام بعمله هذا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهو قرن سبق لنا أن ذكرنا من خصائصه اقترانه بالنزعة العلموية (scientiste) والوضعية (positiviste). وهذا يعني أن منهجيته في بحوث العلوم الإنسانية كالتاريخ مثلاً كانت تهدف إلى إخضاع أسسها إلى قواعد البحث المُسيطِرة والمُهيمِنة على ما يدعى بالعلوم الصحيحة(sciences exactes) بما في ذلك علما الطبيعيات والفيزياء.

ويستحيل علينا في هذه العجالة القصيرة تحليل الطريقة العلموية التي طبقها ڤولْدزِيهرْ على دراسة الحديث النبوي دراسة عمودية تأريخية، فلذلك نكتفي بالنتيجة التي توصل إليها خاصة أننا وعدنا القارىء الكريم بالاعتماد على الدراسات الحديثة التي صدرت في العقود الخمسة الأخيرة والتي ستتيح لنا وقفة طويلة مع مَن تأثر بالعالم المَجَري في هذا الميدان أي يوسف شَخْت. يقول ڤولْدزِيهرْ: «إن المُمارسَة المُتواصِلة لأدوات الحديث الهائلة سوف تنتهي بنا إلى موقف حذر ملؤه التشكك. وسوف لا تكون هذه

= عنه جملة وردت في المقدمة (ص ٧٩٧ من طبعة بيروت ١٩٦٧) بخصوص أبي حنيفة «إذ ضعّف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي». وقد طاب لأحمد أمين أن يتوسع في هذه العبارة، «وإن كانت موجزة وغامضة بعض الغموض» (ص ١٣١) فرآها دالّة على اتجاه «وهو عدم الاكتفاء بالرواة، بل عرضها على الطبائع النفسية والبيئة الاجتماعية» (ص ١٣١)، بينما أراد منها ابن خلدون على عادته نوعاً من التعليل لما لاحظه عند أبي حنيفة من قلّة روايته «لمّا شدّد في شروط الرواية والتحمّل» (ص ٧٩٧).

(١٨ م) ومن المُفيد أن نلاحظ أن الباجي في الإحكام (ف ٨٢٧) يعمد إلى نوع من النظر في متن =

الأحاديث في نظرنا وثيقة لتأريخ فجر الإسلام ولكنها ستصبح شاهداً على النزعات التي ظهرت في الأمة الإسلامية في مراحل تالية كان الإسلام فيها أكثر نمواً»[19]. وهو يعني بهذا خاصة تلك المؤثرات المتنوعة، السياسية منها والاجتماعية والأدبية، والتي أدّت إلى «خلق الحديث» ووضعه ابتداء من العهد الأموي وامتداداً إلى العصر العباسي بأكمله، كما حلّل ذلك تحليلاً موسعاً في كتابه المذكور آنفاً. ولنا على هذا الكتاب ملاحظتان:

أولى هاتين الملاحظتين أن نظرية قُولْدزِيهرْ لقيت من بعض العلماء المسلمين معارضة صريحة تمثلت في بعض الردود. ومن هذه ردّ صبحي الصالح في كتابه المذكور آنفاً[20]. وقد عاب عليه غرضيْه من تأليف كتابه: «إضعاف الثقة باستظهار السنّة وحفظها في الصدور، لتعويل الناس منذ القرن الهجري الثاني على الكتابة» ثم «وصم السنّة كلها بالاختلاق والوضع على ألسنة المدوِّنين لها الذين لم يجمعوا منها إلاّ ما يوافق أهواءهم ويعبّر عن آرائهم ووجهات نظرهم في الحياة»[21].

وبعده يتعرض لدراسات استشراقية أخرى لسوفاجيه Sauvaget في كتابه «**الحديث عند العرب**» الذي يحاول فيه «تفنيد المعتقد الخاطىء عن وصول السنّة بطريق المشافهة وحدها، ويجمع الكثير من الأدلة على تدوين

= الحديث قريب من النقد الداخلي؛ ففي باب ترجيح الأخبار من جهة المتن يستعرض خبرين مختلفين ينفي أحدهما النقص عن أصحاب النبي ﷺ، ويُضيفه الثاني إليهم فيُرجِّح الأوّل منهما ويُقدِّم على ذلك مثالاً دقيقاً يظهر فيه الصحابة وقد ضحكوا في صلاتهم من رجل ضرير وقع في حُفرة فيرى فيه إضافة نقص وقسوة إليهم لا تُناسب ما عُرفوا به من الإقبال على الصلاة وما وُصفوا به من التراحم والتعاطف في ما بينهم.

(19) قولْدزيهرْ، **Muhammedanische Studien**, trad. française, p. 5 - 6

وعبارة المستشرق مُترجَمة إلى الفرنسية هي هذه:

«Une fréquentation assidue du puissant arsenal des hadîth - s nous conduira à une circonspection pleine de scepticisme (...). Les traditions seront pour nous, non pas un document pour l'histoire de l'enfance de l'Islam, mais un témoin des tendances que se sont manifestées dans la Communauté musulmane aux stades plus avancées du développement de cette religion».

(20) علوم الحديث ومصطلحه.

(21) المصدر المذكور، ص ٢٤ ـ ٢٥.

الأحاديث والتعويل على هذا التدوين في عصر مبكر يبدأ أيضاً في مطلع القرن الهجري الثاني وليس في حياة الرسول ـ عليه السلام» ويرمي فيه إلى غاية «لا تختلف في شيء عن غاية گُولْدزِيهرْ». والدراسة الثانية هي لدوزي Dozy في «محاولة دراسة تاريخ الإسلام» فيجد نظريته في الحديث جديرة بأن تخدع باعتدالها الكثير من علماء المسلمين فضلاً عن أوساط متعلميهم إذ هو «يعترف بصحة قسم كبير من السنة النبوية التي حفظت في الصدور ودوّنت في الكتب بدقة بالغة وعناية لا نظير لها» ثم هو «يعجب لكثير من الموضوعات والمكذوبات تتخلل كتب الحديث ـ فتلك كما يقول طبيعة الأشياء نفسها ـ بل للكثير من الروايات الصحيحة الموثوقة التي لا يرقى إليها الشك (. . .) مع أنها تشتمل على أمور كثيرة يودّ المؤمن الصادق لو لم ترد فيها». ويذكّر صبحي الصالح بأن المستشرق كان «يفكر أولاً وآخراً بما اشتملت عليه هذه السنة الصحيحة من نظرات مستقلة في الكون والحياة والإنسان»[٢٢].

ويردّ صبحي الصالح على مَن يراه من المستشرقين أولى من غيره بالرد، أي گُولْدزِيهرْ، فيعتمد دراسة يوسف العش التي يرى فيها «براهين لا تحتمل النقاش على خطإ گُولْدزِيهرْ في رأيه» لأنه بفضلها «أثبت أن النزاع حول جواز الكتابة أو المنع منها لم يكن ضرباً من التسابق بين أهل الحديث وأهل الرأي» وذلك لأن من أهل الرأي مَن امتنع عن الكتابة كما أن من المحدِّثين مَن كره الكتابة[٢٣]. ويلاحظ ص. الصالح أنه من المؤكد أن السنّة الصحيحة لم تدوَّن وحدها مرتبة على الأبواب إلا في عصر البخاري، أي في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، إلا أنه يضيف مدققاً أن الحديث قد دوّن قبل ذلك ولكن بصورة أخرى مخالفة؛ فلقد أمر عمر بن عبد العزيز ـ الذي تولى الخلافة الأموية من ٩٩ ـ ٧١٧ إلى ١٠١ ـ ٧١٩ ـ رسمياً بالشروع في تدوين الحديث، ولعلّ كثرة العلماء كانوا يؤيدون أمره. وقبله كان العلماء مختلفين في كتابة الحديث، سواء في فترة الصحابة أم على عهد التابعين[٢٣]. وينتهي العالم السوري إلى هذه الخلاصة، وهو أن الحديث

(٢٢) المصدر المذكور، ص ٢٥ ـ ٢٦ (٢٣) المصدر المذكور، ص ٢٨ ـ ٤١.

النبوي «مرّ بمراحل طويلة حتى وصل إلينا محرراً مضبوطاً»[٢٤].

وثانية الملاحظتين تتمثل في أن طه حسين (ـ ١٩٧٣) عندما نشر كتابه **«في الشعر الجاهلي»** سنة ١٩٢٦، ثم أعاد نشره محوّراً بعض التحوير في السنة الموالية تحت عنوان **«في الأدب الجاهلي»**، اعتمد في تشككه في صحة نسبة الشعر الجاهلي إلى عصر ما قبل الإسلام على أدلة متنوعة مختلفة شبيهة بالتي اعتمد عليها قُولْدزِيهرْ وسبق لنا أن عرّجنا عليها منذ قليل. وليس في هذا ما يستغرب، فالعلماء الذين شكّوا في صحة هذا أو ذاك احتجّوا ـ في جملة ما احتجّوا به ـ بأن كلاًّ من الشعر الجاهلي والحديث النبوي لم يدوّن إلا ابتداء من القرن الثاني للهجرة[٢٥].

والواقع أن قضية الاختلاق في الحديث قد تفطن لها المحدّثون في عصر التدوين، بل حتى قبله بكثير، كما تؤكد ذلك الدراسات التاريخية. وكذلك قضية نحل الشعر الجاهلي فقد أثارها ابن سلاّم الجُمَحي (١٣٩/٧٥٦ ـ ٢٣١/٨٤٥ أو ٢٣٢) المحدّث واللغوي البصري في كتابه **«طبقات فحول الشعراء»**. فلعله أول مَن اهتم بهذه القضية، على الأقل بصورة جدية إذ قدم عدة شواهد استفاد منها، ولا شك، البحث العلمي النقدي الحديث، كما أكّد ذلك ش. بلاّ Ch. Pellat في مقال نشره **بدائرة المعارف الإسلامية**، ط٢[٢٦]؛ ويغلب على الظن أن كلاًّ من طه حسين ومَرْقُوليُوثْ استفاد منه.

المهمّ هو أن طه حسين يقرر في كتابه المذكور آنفاً أن ما يدعى بالشعر الجاهلي إن هو في الحقيقة إلا شعر إسلامي إذ قيل بعد ظهور الإسلام ولا

---

(٢٤) المصدر المذكور، ص ٤١.

(٢٥) هذا لا يمنع أن يكون طه حسين قد تأثر أيضاً بالمستشرق مرَقُوليوثْ Margoliouth الذي أصدر سنة ١٩٢٥، أي في السنة السابقة لصدور كتاب الكاتب المصري، مقالاً **بالمجلة الآسيوية** شك فيه في صحة نسبة الشعر الجاهلي إلى عصر ما قبل الإسلام.

(٢٦) المقال مخصص لابن سلاّم.

يمثل في الواقع إلا حالات إسلامية. ثم إن القرآن، النص الصحيح النسبة إلى الفترة التي نزل فيها، أي في حياة النبي - ﷺ - هو إذاً أقرب إلى فترة ما قبل الإسلام من هذا الشعر، وهو بهذا الاعتبار يمثلها تمثيلاً أحسن وأدق[٢٧]. والجدير بالملاحظة هو أن هذه النتيجة وإن كانت تمسّ ظاهرياً ميدان الأدب الصرف فقط، إلاّ أنها في الواقع لها أهميتها القصوى في الميدان الديني. فهي إن صحّت تعني أن هذا الشعر الجاهلي لم يعد صالحاً للاستشهاد كالمرجع اللغوي والبياني لتفسير القرآن والحديث، بل تعني كذلك وفي نهاية المطاف أنه يتحتم علينا - انطلاقاً منها - القيام بالعملية المعاكسة. ولا نستغرب بعد هذا الضجة العنيفة التي أثارها ظهور الكتاب في أوساط الأزهر بصورة خاصة كان لها صدىً قوي في البرلمان المصري وانتهت بمصادرة نسخ الكتاب المطبوع، مما أدى الأمر بصاحبه إلى إصداره من جديد بعد سنة بعد تبديل وتحوير. ويجب التذكير بموقف عالم مصري آخر هو أحمد أمين (- ١٩٥٤) قد رجع إلى هذه القضية بالذات بعد سنوات قليلة، أي سنة ١٩٢٩ حيث أصدر فجر الإسلام. فقدّر أننا إن لم نجد حلاً للقضية فعلى الأقل يمكن لنا تجاوزها وذلك بأن نعتبر هذا الشعر ممثلاً حقاً وواقعاً للعصر الجاهلي. ذلك أن الانتحال إن وجد فيجب الاعتراف بأنه كان بارعاً وناجحاً إلى حدّ أن المنتحلين استطاعوا التمويه على معاصريهم، أو على الأغلبية العظمى منهم، إذ كان الرافضون لصحة نسبته أقلية لا تذكر[٢٨].

وإذا ما انتقلنا إلى الاستشراق القريب العهد منّا أي إذا اقتصرنا على فترة العقود الخمسة التي التزمنا باحترامها فيوسف شَخْت (١٩٠٢ - ١٩٦٩) J. Schacht هو الذي يكاد ينفرد بالدرس والعناية في ميدان الحديث. وله كتب ثلاثة هي غاية في الأهمية:

---

(٢٧) في الأدب الجاهلي، ص ٦٥ - ٦٧.

(٢٨) فجر الإسلام، ص ٥١.

- بداية التشريع الإسلامي (١٩٥٠)

The Origins of Muhammadan Jurisprudence

- مخطط لتاريخ الفقه الإسلامي (١٩٥٣)

Esquisse d'une histoire du droit Musulman

- مقدمة للتشريع الإسلامي (١٩٦٤) **An Introduction to Islamic Law**[٢٩]

إن هذا المستشرق، الألماني الأصل، درّس في عدة جامعات (فَرَيْبُورْغ إن بريسْقُو (Fribourg - en -Brisgau) - كنِسْبِرْغ (Kœnisberg) وكلاهما في ألمانيا، ثم القاهرة ثم أكْسفُوردْ ثم ليدن ثم كُولُومْبيا بنيويورك بالولايات المتحدة) وأسّس مجلة دراسات إسلامية **Studia Islamica** بمعية ر. برنشفيڤ R. Brunschvig واشترك طيلة ١٥ عاماً في مجلس إدارة الطبعة الثانية الفرنسية والإنكليزية من دائرة **المعارف الإسلامية**. ويُعتبَر من أركان الاستشراق في القرن العشرين حيث أثرى نشاطه طيلة أربعة عقود ونيف دراسةً وبحثاً وتحقيقاً ونشراً وترجمةً وتدريساً وإشرافاً على البحوث والدراسات.

وقد أدرجنا الحديث عنه مباشرة بعد حديثنا عن قُولْدزِيهرْ إذ هو أيضاً ينتمي إلى النزعة العلموية الوضعية التي سبق أن تعرضنا لها وذكرنا أنها تتمثل في تطبيق قواعد العلوم التي تُدعى بالصحيحة على العلوم الإنسانية. إلا أن شَخت يُقدِّم لأول مرة تاريخاً منتظماً متصلاً منسقاً منطقياً لتاريخ التشريع الإسلامي. ويمكن تلخيص هذا التاريخ في النقط التالية:

- للعهد الجاهلي قانون بدائي ولا شك ولكنه كان على حظ من التنظيم والتنسيق. فكان تجارياً في مكة زراعياً في المدينة وعُرفياً خاصاً بالبدو، مع وجود نقط التقاء وميادين مشتركة بين هذه الأصناف الثلاثة من القانون.

---

(٢٩) ظهرت ترجمته إلى الفرنسية في باريس في ١٩٨٣ بعنوان: **Introduction au droit musulman**.

ـ في القرآن تشريع منظم ومنسق وكامل في ميدانين، ميدان الأسرة والحدود. ذلك أن الإسلام أراد أن يدخل تحويراً جذرياً على هذين المركزين قصد بناء مجتمع جديد قائم على الخَلِيّة العائلية بدل الخَلِيّة القبلية الجاهلية. فنظم شؤون الأسرة من زواج وطلاق وإرث ونظم أيضاً القانون الجنائي لأنه كان تابعاً للنظام القبلي باعتبار أن الفرد تَبَعٌ لقبيلته تحميه وتذود عنه ظالماً كان أو مظلوماً. أما في بقية الميادين فقد اكتفى القرآن بتشريع جزئي ولكنه حرص على التعبير عن فلسفة أخلاقية ومبادىء أساسية اجتماعية وأسس هداية دينية يقوم عليها المجتمع الجديد.

ـ إذا استثنينا هذين الميدانين فيمكن اعتبار التشريع في المجتمع الإسلامي ـ في التطبيق طبعاً ـ امتداداً للتشريع الجاهلي. وحتى التنظيم القضائي فما زال على عهده الجاهلي. فالحَكَم في الجاهلية ظل قائماً حيّاً في شخص النبي أولاً ثم الخلفاء الراشدين وحتى الدولة الأموية إلى نهاية القرن الأول الهجري.

ـ وبالاعتبار التاريخي فالتشريع في المجتمع الإسلامي لم يصدر مباشرة عن القرآن، باستثناء الميدانيْن المذكوريْن، وإنما تطور ونَمَا انطلاقاً من عمل كان يبتعد عن مقاصد القرآن، فضلاً عن نصه.

ـ حتى إذا أشرفنا على نهاية القرن الأول الهجري ظهر جماعة من الرجال أصحاب صلاح وورع وتقوى هَمَّهم وأزعجهم أن يروا العمل الشعبي والإداري على عهد الأمويين يبتعد أكثر فأكثر عن نص القرآن وعن روحه. فانهمكوا عندئذ في عمل متواصل من المراجعة والنقد والتعديل، وذلك قصد التوفيق بين مبادىء القرآن والعمل الأموي؛ فكانوا يتركون ويفصِلون ما لا بدّ من تركه وفصله ويحتفظون بما كان قريباً من هذه المبادىء أو موافقاً لها تمام الموافقة ويعدّلون ما يحتاج إلى التعديل للإبقاء عليه. وكان يحدوهم في هذا العمل دافعان: أولاً: التدرج شيئاً فشيئاً نحو المَثَل الأعلى القرآني، وثانياً: الأخذ بعين الاعتبار بمبدأ النجاعة الإدارية.

ـ وكانوا يعيشون في أوساط قريبة من وسط الخلفاء الأمويين فاستطاعوا أن يَحمِلوهم على أن يسمّوا القضاة من بينهم. وهكذا شرَع القضاة في عملهم الجديد وطبّقوا على الواقع العملي تلك المبادىء القرآنية . وبذلك وُفّقوا إلى تكميل عمل النبي محمد التشريعي.

ـ ولما كثر عددهم وقوي ائتلافهم وحسن انسجام عملهم وتنسيقه كوّنوا في العقود الأولى من القرن الثاني الهجري ما سمّاه شَخْت بالمدارس التشريعية القديمة : les anciennes écoles juridiques ؛ وهكذا كانوا يُصدرون أحكامهم معتمدين على الرأي. وبذلك أحدثوا داخل كل مدرسة فقهية نوعاً من العمل الجاري (tradition vivante) كان يستمد مشروعيته (légitimité) من فكرة السنة، أي تلك العادة الجارية (coutume) لدى الجماعة المحلية التي تعكس صورتها وكذلك وفي نفس الزمن العنصر النظري أو الهدف الإسلامي التشريعي الأعلى الذي كانت الجماعة تطمح إليه باستمرار. ثم إن العنصر الثالث، وهو إجماع العلماء الذي كان يُمثِّل معدل الآراء داخل كل مدرسة فقهية، كان يُضفي على عملهم الجاري نوعاً من الحُجِّيّـة والشرعية.

ـ وعندما نذكر السنّة أو العمل الجاري والمثالي معاً نثير في نفوسنا فكرة الاستمرار والامتداد المتصلة اتصالاً وثيقاً بأيٍّ منهما. وفعلاً فلقد كانت كل مدرسة تنمّي حاجتها إلى الاستمرار والامتداد وكذلك إلى التعليل النظري تدعّم به إجماعها المحلي، عديم الشهرة بل خامل الذكر. وهكذا ظهر واتضح حرصها على إرجاع عملها الجاري إلى الوراء حتى تنسبه إلى أعلام من الماضي، ذوي الشأن. وفي البداية فكر علماء كل مدرسة في أعلام حديثي عهد نسبياً، أي التابعين، مثل إبراهيم النَّخَعي (٩٥ ـ ٧١٣ أو ٩٦) لعلماء الكوفة، ثم فكروا في الصحابة وأخيراً في النبي محمد ذاته الذي أصبحت سنته ملجأ كل مدرسة فقهية تستند إليه للرفع من قيمة عملها الجاري.

- وكردّ فعل على هذا السلوك ظهرت حركة المحدّثين أثناء القرن الثاني في الأمصار الإسلامية الكبرى، وإن كانت هي أيضاً تستمد إيحاءها من اعتبارات دينية وأخلاقية رفيعة. وكان مبدؤهم الأساسي الذي ينصرونه هو أنه لا يكفي أن يُرجَع - جملة وبصورة عامة - العمل التشريعي إلى سنّة النبي، بل يجب أن يُرجَع كل حكم يُصدره العلماء إلى حديث نبوي يُنقَل عنه حرفياً. وهكذا قرروا أن الحديث النبوي من قول وفعل وإقرار يُقدَّم على العمل الجاري حتى ولو ادّعى أصحابه انتماءه إلى سنّة النبي. وهكذا كانوا يكرهون استعمال الرأي ويعوِّلون على الحديث فقط.

- وكان صراع حاد بين أصحاب الرأي وأصحاب الحديث. وأتى الشافعي (٢٠٤ - ٨١٩) وناصر أصحاب الحديث على أصحاب الرأي وقرّر أن لا شيء يقدّم على حديث النبي. إلاّ أنه لم يرفض الرأي كلياً كأصحاب الحديث، بل أخذ به على شرط أن لا يصدر عن هوىً أو تلذذ أو استحسان، بل عن مصدر ثابت موضوعي هو القرآن أو الحديث أو إجماع المسلمين. وهكذا قيده بشروط جعلت منه ما يسمى بالقياس. ولم يرفض أيضاً مبدأ الإجماع وإنما رفض الإجماع المحلي حتى ولو كان إجماع مصر كبير كالكوفة أو مكة أو المدينة ولم يقبل إلا إجماع المسلمين قاطبة باعتبار أنهم لا يُجمِعون على خلاف قرآن أو سنّة. فقد يعزب حديث عن بعضهم أو جلّهم فلا يعلمه إلاّ أقلّهم، فإن حصل إجماعهم كلهم فلا بدّ أن يكون عن نص هو نص الحديث. ومن المفيد أن نلاحظ أنه بنى حجة الإجماع على هذا الدليل العقلي دليل البداهة، ولكن خاصة على حديث يأمر فيه النبي بلزوم جماعة المسلمين؛ فأوّله بأن الجماعة ليست جماعة الأبدان في مكان واحد فهي غير ممكنة «فلا يقدر أحد أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين»، ثم هي إن أمكنت فهي لا تفيد، فالأبدان «تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين والأتقياء والفجّار». وهكذا وصل الشافعي إلى هذه النتيجة: «فلم يكن للزوم جماعتهم معنى إلاّ ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيها. ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم.

ومَن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أُمر بلزومها» (الرسالة، ص ٤٧١ ـ ٤٧٦).

ـ وبعد نصف قرن، أي في منتصف القرن الثالث الهجري، تظهر الداودية الظاهرية على يدي داود بن خلف (٢٧٠ ـ ٨٨٣) فيتعلق بظاهر النص ويُبرِز أهمية الحديث إبرازاً كاملاً ويُبطِل الإجماع إلا إجماع الصحابة على نص، ويُبطِل كذلك الرأي والقياس والتعليل. وكأنه بهذا العمل يُصدِر عن فلسفة تشريعية أصولية شافعية وإن حاول أن يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الإمام الشافعي في السعي نحو الموضوعية المطلقة[٣٠].

ولا غرابة إذا تصدى بعض الباحثين المسلمين[٣١] بالنقد لنظرية شَخْت هذه الجريئة ولكن القائمة على بحوث جدية عميقة ومتواصلة. ولا شك أنها استفادت مما كتب غُولْدزيهرْ وسبق أن ذكّرنا بملخصه ولكنها استفادت أيضاً من معرفة المستشرق شَخْت معرفة قلّما تُعادَل بالفقه الإسلامي واللغة والأدب العربيين، هذا بقطع النظر عن خبرته بقوانين الشرق الأدنى والأوسط القديمة وحضاراتهما خبرة سمحت له بإلقاء أضواء مقارنـة مفيدة لدراسة التشريع الإسلامي والتحسّس لوجود بعض نقط التقاء أو تأثير أو تأثّر بينه وبين ما يماثله من تشاريع المنطقة، خاصة التشريع البيزَنْطي والعِبْري. ومن المفيد أن نشير إلى أن بعض الباحثين المتأثّرين بالمنهجية الغربية من المسلمين وطبعاً من المستشرقين لا يوافقون شَخْت عندما يصرّح بنتيجة بحوثه في الحديث النبوي مؤكّداً أنه «يكفي أن تتعلّق الأحاديث بحُكم فقهي ما حتى يتعذّر اعتبار صحة واحدة منها، تقريباً»[٣٢]. وهم في هذا يفضّلون، بدلاً من هذا الحكم

(٣٠) أنظر لشَخْت المخطط ص ١٥ ـ ٤٢ أو مقدمة (النص الفرنسي) ص ١٧ ـ ٤٨.
إن ابن حزم يُعتبر أحسن من دافع عن آراء الظاهرية ويمكن الرجوع إلى تفصيل له سبق أن تعرضنا له في هذا القسم التمهيدي وقد خصصه للحديث النبوي أو السنّة: «إنّها لَمِثْلُ القُرْآنِ وَأَكْثَرُ»، وذلك حتى نؤكد إبرازه المطلق لأهمية الحديث وقيمته.

(٣١) أنظر على سبيل المثال مُفتريات على الإسلام بقلم أ. م. جمال، بيروت ١٣٩٢ ـ ١٩٧٢، ص ٣٥ ـ ٤٥.

(٣٢) المخطط، ص ٣١ والمقدمة، ص ٣٩ من النص الفرنسي. والجملة من المخطط هي: =

العـام الذي يقـدّرون قيمته وأهميتـه، يفضّلون البحث المدقّق والمنقّب والموسّع والشامل عن كل حديث مهما كان فحواه، وذلك بتسليط أضواء النقد الداخلي والخـارجي أيضاً، وكـذلك بـالالتجاء إلى أدوات البحث الحديثة، لسانية لغوية كانت أو أدبية أو تاريخية. وتلك عملية صعبة المراس طويلة النفَس تكاد تكون مستحيلة على المستوى الهيكلي العام. وإن استطاع بعض الباحثين وهو ر. برنشفيك أن يلاحظ أن حديثاً وردت فيه كلمة كُبْر ـ لا بالمعنى العباسي أو الأموي لكن بمعنى انفردت به المصادر التي وردت إلينا من فجر الإسلام ـ يمثّل بهذا الاعتبار حالة لغوية معاصرة للنبي[٣٣]، فيجب الاعتراف في نهاية المطاف بأن العقود الخمسة التي مرّت على ظهور دراسات شَخْت ـ في فترات متلاحقة كما مرّ بنا ـ لم تشهد أية بداية منسقة ومنظمة لعمليّة مماثلة للعمليّة السابقة الذكر، بل لم تسجّل أيّ تحوير جذري وجدّي للنظرية التشريعية التي أقام أُسسها المستشرق الألماني.

هذا وإنّ الباحث المتمعّن في دراسة نظريّة الاستشراق الأورُبّي حول صحّة نسبة الحديث إلى النبي ﷺ قد يتوقّف عند فارق يلحَظه بين رأي ڤولْدزيهرْ ورأي شَخْت؛ فإن كانت النتيجة التي انتهيا إليها هي واحدة، إلاّ أن لهجة التعبير عنها مختلِفة من واحد إلى آخر؛ فحيث توصّل الأوّل إلى موقف حذِر مِلؤه التشكُّك بعد مُمارسَته المتواصِلة لأدوات الحديث الهائلة، حسَب تعبيره السابق الذكر، إذا بالثاني يُؤكِّد بلهجة الواثق المتيقّن أنّه يكفي أن تتعلّق الأحاديث بحُكم فِقهي ما حتّى يتعذّر اعتبار صحة واحدة منها، تقريباً، حسب عبارته التي مرّت بنا.

إلاّ أن الباحث الجادّ محمّد مصطفى الأعْظَمي لم يُرد أن يتوقّف عند هذا

«Presque aucune de ces Traditions, pour autant qu'elles concernent des règles de droit, ne peut être tenue pour authentique».

(٣٣) أنظر في كتابه دراسات من علم الإسلام: **Etudes d'Islamologie**، ج ٢، ص ٥٨ ـ ٥٩، والدراسة من مقال صدر سنة ١٩٥٠ عن نظام الإرث في الإسلام **Un Système peu connu de succession agnatique dans le droit musulman.** والحديث هو: «الوَلاَءُ لِلْكُبْرِ» والاعتبار هو فهم الكُبْر أو الأكْبَر كما ورَد في اللسان، أي بمعنى الأقرب من الجَدّ المشترَك. .

الفارق وذلك عندما حرّر كتابه الهامّ والمُفيد، **دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه**، وقد صدر في بيروت في ١٤٠٥/ ١٩٨٥، أي في فترة زمنية كان تحقيقنا هذا **للإحكام** على وشك الصدور في طبعته الأولى[٣٣م]. ذلك أنّه لا يرى إلاّ التأثير البالغ للأوّل في الثاني إلى حدّ أنه وإن ركّز ردّه على نظريات شَخْت إلاّ أنّه لم يُهمل التعرُّض لڤُولْدزيهرْ ـ وأحياناً ببعض التفصيل ـ لهذا التأثير بالذات (ج ١، ص ٦٠ و ٦١). وعلى كلّ فقليل هم المستشرقون الذين اتّجهوا إلى دراسة الأحاديث النبويّة، ومَن انتهى منهم إلى نتائج لا يتجاوز عددهم أصابع اليد وبُحوثهم بالإضافة إلى ذلك لم تصل إلى مُستوى النُّضج ولا مناهجُها إلى رُتبة العلم (المقدمة، ج ١، ص ل).

إذاً فلماذا هذا الاهتمام بهذه الصورة المدقَّقة والمُفصَّلة؟ يُجيب الأعْظَمي على هذا السؤال مُنبِّهاً إلى الخطَر الذي يراه مُتمثِّلاً في الاستشراق، وفي طليعته شَخْت الذي أصبحت دراساته من المصادر الأساسية لا لكُتّاب الغرب فقط بل أيضاً للكثير من كُتّاب الشرق (المقدمة بالمكان ذاته). والغريب في نظر الباحث الأعْظَمي أن الطعن في الحديث النبوي هو من المسلمين أيضاً فيسرُد أسماء أعلام لم نكن ننتظر وُرودها في مثل هذا السياق مثل أبو رية ومحمد عبدُه ورشيد رضا وأحمد أمين! ولعلّ أكثر استشهاداته بياناً هو ما نقله عن غُلام أحمد البَرويز: «إن الأحاديث لم تكن إلاّ مُؤامرة أعجمية على نقاوة الإسلام وصفائه وبساطته» وقد علّق عليه بقوله: والعجَب أن المُدّعين لذلك هم من الأعاجم (المقدمة، ص م). ومن هنا أصبح هدف الباحث واضحاً؛ فنظراً لما «أُثير حول السُّنّة النبوية من اعتراضات وما بُذر في طريقها من تشكيكات أصبح البحث في الأحاديث النبوية ودواوينها أمراً لازماً وواجباً مُحتَّماً لأن الإسلام وحضارته ومُستقبَله يقوم على هذا الأساس» (المقدمة بنفس المكان).

(٣٣ م) يمثّل الكتاب بحثاً تقدّم به صاحبه إلى جامعة كمْبرِدْج لنيل درجة الدكتوراه، وذلك في سنة ١٩٦٦. وفي الطبعة العربية التي نُحيل عليها إضافة نصوص يؤيّد بها قوله ويستشهد على حُكمه وكذلك الباب الأوّل في مفهوم السُّنة ومكانتها في الإسلام.

والكتاب دسِم ويتعذّر علينا تقديمُه بما يستحق من التحليل والنقد، في ظروف محدودة كهذه التي تسمح بها فُرصة إعادة نشر هذا التحقيق ولو كان منقَّحاً. ولهذا نكتفي بتقديم أقسامه قبل التعرُّض بسُرعة لمآخذه على شخْت. فالكتاب إذاً في تسعة أبواب وهذه هي بعناوينها: الباب الأول في السُنّة ومكانتها في الإسلام (ص ١ إلى ٤٢). الثاني في النشاط الثقافي في الجزيرة العربية في العصر الجاهلي وصدر الإسلام (ص ٤٣ إلى ٧٠). الثالث حول كتابة الأحاديث النبوية (ص ٧١ إلى ٨٣). الرابع في تقييد الحديث من عصر النبي ﷺ إلى مُنتصَف القرن الثاني الهجري على وجه التقريب (ص ٨٤ إلى ٣٢٥). الخامس في تحمّل العلم ودراسة الأحاديث النبوية في القرنَيْن الأوّل والثاني (ص ٣٢٧ إلى ٣٧٠). السادس في الكُتب وأشكالها الخارجية ومشاكل الاقتباس منها «والتساهل» في نسبةِ التأليف (ص ٣٧٣ إلى ٣٩٠). السابع في الإسناد وبدايته في الحديث (ص ٣٩١ إلى ٤٣٧). الثامن في الأحاديث وصحّتها وإمكان الوثوق بها (ص ٤٣٩ إلى ٤٧٠). التاسع في التعريف بالنسخة المُحقَّقة (ص ٤٧١ إلى ٥٨٥) ثم مُلحَقان عن مفهوم بعض المُصطلَحات في نقْل الحديث وكذلك عن نشاط المحدِّثين في القرون الأُولى (ص ٥٨٧ إلى ٦٠١).

ومن الملاحظ أن الباحث خصّص الأبواب الثمانية الأُولى ـ أو ما يُسمّيه في المقدمة (ج ١ ص ن) القسم الأوّل ـ لإثارة قضايا أساسيّة مثل التي تتعلّق بمَنْع النبي أصحابَه كتابةَ الأحاديث فيُبيّن أن هذا المَنْع قُصد منه توقّي الجمع مع كتابة القُرآن أو يعني أن الحديث منسوخ. والدّليل عليه أن الصحابة كتبوا ثم التابعون ثم أتباعهم حتى ظهور مُوطّأ مالك (١٧٩/ ٧٩٥) (المقدمة بالمكان ذاته). أما الباب التاسع بمُلحَقَيْه ـ أو ما يُسمِّيه القسم الثاني ـ فقد قدّم فيه أصغر مخطوطة اختارها من بين عشْرٍ عاش أصحابها من نهاية القرن الأوّل إلى منتصَف القرن الثاني، وحقّقها ودرسها وهي نُسخة سُهيل بن صالح عن أبيه عن أبي هُريرة ووجد فيها وُرود الحديث الواحد عشَرات المرّات بسبب كثرة رُواته مع تباعد أوطانهم (المقدمة، ج ١، ص س).

والآن نأتي إلى أهمّ مآخذ الأعْظَمي على شَخْت :

ـ اعتمد لدراسة الإسناد في الأحاديث على كُتب الفقه أو كُتب أقرب ما تكون إلى الفِقه مثل مُوطّأ مالك أو كتاب الأُمّ للشافعي ثم عمّم النتائج المُستخلَصة منها وفرضها على كل الحديث وكأن ليس هناك كُتب خاصّة بالحديث. فمن المعلوم أن القاضي أو المُفتي في الحُكم على قضيّة ما لا يُضطَرّان إلى تقديم كل حيثيّات الحُكم أو الفتوى مع كافّة الوثائق. ودليل ذلك هذه الكُتب الفِقهية من النصف الثاني من القرن الثاني التي وصلت إلينا ويمكن دراسة أساليبها في التأليف؛ فأبو يوسُف مثلاً إمّا أنه يحذِف جزء من الإسناد ويكتفي بأقلّ قدر مُمكن من المتن الدالّ على المقصود وذلك تجنّباً للتطويل، وإمّا أنه يحذِف الإسناد بكامله وينقُل مباشرة من المصدر الأعلى (ج ٢، ص ٣٩٨ إلى ٤١٤). وقد جرى شَخْت في هذا على مِنوال رُوبْسُنْ ولامنْس من بعده عندما خلطا بين المصادر كالتي تهُمّ الحديث أو السيرة أو التفسير؛ وكذلك جرى على مِنوال هُورُوفتْش عندما خلط بين مصدريْن يتعلّقان بالحديث أو السيرة؛ فكُتب السيرة ليست من الوِجهة العلمية السليمة مجالاً طبيعاً وصائباً لدراسة ظاهرة الإسناد؛ وعندما درس المستشرقون الأسانيد من كُتب السيرة وصلوا إلى نتائج خاطئة (ج ٢، ص ٣٩٧ و ٣٩٨).

ـ عندما يؤكّد شَخْت أن أكبر جُزء من أسانيد الأحاديث اعْتِباطي ويستعرض نظريّته في نشأة الأسانيد وتطوُّرها ـ وهي نظريّة سبَق أن قدّمناها في التمهيد لهذا التحقيق النصّي بشيء من التفصيل ـ يأخذ الأعْظَمي عليه أنه يختار من بين ألوف الأحاديث بعضها التي سبَق أن حكم عليها المحدِّثون بالخطإ والوهْم ويدرُسها ثم يُنشيء نظريّته على ضوء هذه الدراسة (ج ٢، ص ٤٢٢ و ٤٢٣).

ـ ولقد اتّهم الأعْظَمي أكثر من مرّة شَخْت ـ وكذلك قُولْدزيهرْ من قبله (ج ١، ص ٦٠ إلى ٧٢) ـ باتّباع الهوى في البحث فيَعيب على الأوّل اكتفاءه بمثال أو مثاليْن أو حتى بضعة أمثلة يُقدِّمها على أنها الظاهرة العامة الاعتيادية ويُفسّرها حسَب رغبته لتدعيم النظريّة التي تُوافق هواه؛ أمّا في حالةٍ تُخالِف نظريّته وتتوفّر فيها الأمثلة بنسبة تكاد تكون إجماعية فيقلّل من أهميّتها مُشيراً

إلى وُرودها عَرَضاً أو أحياناً (ج ٢، ص ٤١٩).

ـ ويَعيب عليه لجوءه إلى منهج تقريبي في البحث يعتمد على الظنّ فحسْب؛ فلربّما يكون مقتنعاً بقوله ولكنه لا يستطيع أن يُقنع غيره، خاصة إذا كانت الشواهد التاريخيّة تُناقض ما يدّعيه وتُؤيّد قول غيره (ج ٢، ص ٣٨٧). ونُلاحظ من جِهتنا أنّ البحث العلمي قلّما يخلو من الاعتماد على الظنّ في الأبحاث التاريخيّة، خاصّة إذا مسّت فترة بعيدة في القِدم؛ والأعْظَمي ذاته يلجَأ إليه في كتابه هذا فتراه يقول: «يبدو أن المحدِّثين كانوا يكتبون حديث كل شيخ في كتاب مستقِلّ أو أوراق مستقِلّة» (ج ٢، ص ٣٧٦) أو: «على أغلب الظنّ كل المحدِّثون يكتبُون الإسناد كاملاً في بِداية الكتاب ثم فيما بعد ذلك كانوا يكتفون بالجُزء العُلوي منه» (ن. م.)، أو: «وأغلب الظنّ أنّ أقدم نص يتعلّق بدراسة الأحاديث حسب الموضوعات الفِقهية هو ما جاء عن ابن عبّاس ـ رضي الله عنه ـ!» (ج ٢، ص ٣٣٦).

ـ ويأخذ الأعْظَمي على شَخْت تسرّعه في فهم الوثائق التاريخيّة؛ فهو في نظره أخطأ في فهم المقصود من كلمة الفِتنة وقد أشار إليها ابن سيرين عندما ذكر أن البحث في الإسناد والسؤال عنه بدأ بعد الفِتنة للتشكّك في صِدق الناس؛ وصورة هذا الخطأ يتمثّل في تأريخ بداية هذا الحدَث التاريخي الخطير بمقتل الوليد بن يزيد في ١٢٦/ ٧٤٣، وذلك حتى يُدعِّم نظريّته عن الإسناد الاعْتِباطي في الأحاديث التي نمت وتطوّرت على يدي الأحزاب المُختلِفة وقد كانت تُريد أن تنسُب آراءها إلى أشخاص مرموقين من القُدماء. ويؤكّد الأعْظَمي أن الفِتنة المَعنيّة هنا هي التي قامت من قبل على يدي ابن الزُّبير أو بين عليّ ومعاوية؛ هذا بقطع النظر عن استحالة تقديم ابن سيرين لقول يعني حدثاً من سنة ١٢٦ إذ قد تُوفي في ١١٠/ ٧٢٨ (ج ٢، ص ٣٩٤ و ٣٩٥).

ومثال قريب من هذا هو ذلك الذي يُمثّل شكّ شخْت في الإسناد المشهور عند المحدِّثين بالسِّلسِلة الذهبيّة من الأسانيد، أي مالك عن نافع عن ابن عمر. وحُجّة المستشرق أن مالكاً كان صغير السِّن عند موت نافع في ١١٧/ ٧٣٥، ثم إن نافعاً هو مولى ابن عمر، ممّا يُلحق إسناده بالأسانيد

العائليّة. ويرُدّ الأعْظَمي بأن سنّ مالك لم يكن يقِلّ عن عشرين عاماً عند موت نافع وبأن المحدِّثين قد تفطّنوا للأسانيد العائليّة وقبِلوا منها تلك التي تستحقّ القَبول (ج ٢، ص ٤٣٣ إلى ٤٣٦).

هذه باختصار بعض عيّنات من المآخذ التي عبّر عنها الأعْظَمي تُجاه المستشرقين الباحثين في الحديث النبوي عامة وڤُولْدزيهرْ بصورة خاصّة وشَخْت بصورة أخصّ، وهذه المآخذ تُؤكِّد ما عبّرنا عنه مِراراً في هذا التمهيد للتحقيق النصّي من اعتبار الطابع التاريخي العمودي التي تتّسم به دراساتهم وذلك بمقارنة الطابع الوصفي الأُفقي الذي تتّسم به البحوث الإسلامية التقليدية، سواء في الماضي أو في الحاضر.

ثم إنه من الإنصاف أن نُنوّه بمجهودات الأعْظَمي البيداغوجيّة البيّنة. فكتابه مبنيّ بناء محكَماً وتحاليله دقيقة وواضحة واستشهاداته متعدّدة ومختلِفة بحيث يُقرأ في يُسر بل بمُتعة كبيرة ولا يخرج منه قارئه إلاّ بفوائد جمّة وجليّة.

ولكن الذي لا يفوتنا التنبيهُ إليه هو صعوبة كل بحث تاريخي، خاصّة إذا مسّ عهداً بعيداً من التاريخ الديني والثقافي؛ فقراءة المصادر المتنوِّعة وفي بعض الأحيان المتناقِضة في ما بينها تدفع الباحث إلى التأويلات المتعدِّدة، وهي تأويلات لا يمكن أن تسلم من أهوائه ومُيوله الشخصيّة ونزعات ثقافته الخاصة وكذلك من حُبِّه للتنظير والتعميم وأحياناً من اندفاعه نحو الحلول السهلة أو السابقة لأوانها!.

إذا لم نستغرب ردّ فعل الباحثين المسلمين على نظرية شَخْت في صحة الحديث النبوي التاريخية، فنحن على العكس من ذلك نستغرب فعلاً الإقبال الهائل والمنقطع النظير في عصرنا هذا - بل في العصور السابقة كذلك نظراً لأصل المؤلف الأجنبي عن العربية والإسلام - الذي خصّ به المسلمون في المشرق والمغرب على حدٍّ سواء كتاب الطبيب والجرّاح الفرنسي موريس بوكاي Maurice Bucaille. ووجه الغرابة يتمثل لا في ما يؤكده بالنسبة إلى القرآن - فقد عرّجنا عليه فقط في قسم النص القرآني من هذا التمهيد لأنه لا يبحث في تأريخ هذا النص، موضوع بحثنا السابق - وإنما في النتيجة التي انتهى

إليها بالنظر لصحة أحاديث النبي، ونعني بها أحاديث **صحيح البخاري** التي درسها من الناحية العلمية ضمن مشروعه العام الذي نريد الآن أن نتعرض لبعض نقطه الأساسية:

- هدف المؤلف هو دراسة الكتب المقدسة، لا على ضوء النظريات العلمية المفسِّرة والصالحة للعصر الذي ظهرت فيه فقط، ولكن على ضوء المعارف العصرية الثابتة ثبوتاً نهائياً، حسب تعبيره(٣٤).

- يلحّ المؤلف على التأكيد بأن رائده في البحث هو المعيار العقلي مع تجرده من كل اعتبار تمجيدي وتنويهي (apologétique)(٣٥).

- يقرر أن ما من موضوع ذي طابع علمي يثيره القرآن إلّا وقد سَلِمَ من كل جدل وردّ من الزاوية العلمية، الحديثة طبعاً(٣٦).

- وعندما ينتقل إلى التوراة يؤكد، على العكس من ذلك، أن العهد القديم (Ancien Testament) استهلالاً من بدايته، أي من سفر التكوين، قد تضمن ادّعاءات بل تأكيدات لا يمكن التوفيق بينها وبين المعطيات العلمية الأكثر ثبوتاً في عصرنا الحديث هذا(٣٧).

- أما الأناجيل (Evangiles) أي ما يمثّل العهد الجديد (Nouveau Testament) فهي من نفس القبيل لا تتضمن إلا التناقضات والاحتمالات البعيدة عن الحقيقة والمخالفة للعلم(٣٨).

- الذي يهمّنا من كتابه، هنا بصورة خاصة، هو ادّعاؤه أن الحديث النبوي مساوٍ للأناجيل بالنسبة إلى الإسلام، وذلك لأن الأناجيل كالحديث لم يُدوَّن

---

(٣٤) الإنجيل، ص ١٠ - ١١ ومقاله في جريدة **المجاهد** الجزائرية، المذكور آنفاً في البيان ٦.
(٣٥) المجاهد، نفس المقال.
(٣٦) الإنجيل، ص ١٠.
(٣٧) الإنجيل، ص ١١.
(٣٨) الإنجيل، ص ١١ - ١٢.

كلٌّ منهما إلا بعد عقود طويلة من مفارقة المسيح لهذه الأرض بالنظر إلى الأناجيل، ومن وفاة النبي صاحب الحديث[٣٩].

ـ وإذ قد اقتصر المؤلف على صحيح البخاري ـ وهو ما هو في أعين المسلمين منذ تأليفه في منتصف القرن الثالث الهجري حتى يوم الناس هذا، في المشرق والمغرب على حدٍّ سواء، في أوساط الخاصة والعامة[٤٠] معاً ـ فقد توصل إلى أن يقرّر «الطابع الشديد الاحتمال للنقد لبعض تأكيدات الحديث حول مواضيع راجعة للميدان العلمي»[٤١]. وإذا بالمؤلف في نهاية المطاف لا يقبل من الأحاديث التي تبدو له معبّرة يقيناً عن تفكير النبي محمد إلا «عدداً ضئيلاً فقط»[٤٢].

وعندما نتذكر ما أثاره الزعيم الليبي مَعَمّر القذّافي من سخط وغضب في أوساط العلماء لمّا صرّح برفضه للحديث المدوَّن قصد اكتفائه بالقرآن كمرجع أساسي للمسلمين، صالح لعقيدتهم وشريعتهم معاً، نجدنا ـ والحق يُقال ـ منساقين إلى التساؤل عن أسباب نجاح كتاب الدكتور بوكاي لدى المسلمين، العرب منهم وغير العرب، العامة منهم والخاصة، نجاحاً ساحقاً ـ كما نعته بعضهم ـ (foudroyant) منذ صدوره في ١٩٧٧ حتى يومنا هذا[٤٣].

صحيح أن المؤلف قد صرّح في حذر بأنه لا يبحث إلا في صنف معين من الأحاديث، تلك التي تتعلق بدنيا المسلمين لا بدينهم. إلاّ أنه يجب التذكير بأن العقيدة الإسلامية لا تفرّق بين صنف وآخر من الأحاديث،

---

(٣٩) الإنجيل، ص ٢٤٦.

(٤٠) تُرى! هل يجب التذكير بأن النساء في تونس العاصمة ما يزلن إلى اليوم يُقْسمن بالبخاري: «والجاه والبخاري!» أو «والشفاء والبخاري!»؟ أي جاه الله وشفاء القاضي عياض.

(٤١) الإنجيل، ص ٢٤٧ ـ ٢٥٠. والعبارة الفرنسية هي هذه: «Caractère éminemment critiquable de certaines affirmations de hadîths, sur des sujets relevant du domaine scientifique».

(٤٢) الإنجيل، ص ٢٥٠. والعبارة الفرنسية هي: «qu'un petit nombre seulement».

(٤٣) أنظر مقال محمد أركون في جريدة المجاهد الجزائرية وسيأتي الحديث عنه بعد قليل.

اللهمّ إلاّ التي تُستثنى لتنفرد باعتبار خاص لأنها أحاديث قُدْسية يكنّ لها المسلمون حظاً أكبر من الإجلال لكونها تنقل وحياً سماوياً على لسان النبي ـ ﷺ ـ من قبيل: «أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي. . .» و«قُلْ لِعِبَادي. . .»[٤٤]. ثمْ إن هذه الثُّلمة الهائلة التي أحدثها المؤلِّف في حصن الحديث كادت تختفي عن أنظار المسلمين من أي مستوى كانوا. فلم نقف إلاّ على ملاحظة صحافي أفضى بها إلى المؤلف وكأنه فعل ما فعل على استحياء وبعد تردد[٤٥]. بل يجب الاعتراف بأن المسلمين ما أبصروا في الكتاب ألا مؤلَّف تمجيد وتنويه للإسلام (apologie) ـ على عكس ما كان يريده المؤلِّف حسب تصريحه الذي مرّ بنا ـ وكذلك مقالة جدال ونزاع بين الأديان على طريقة أصحاب كتب المقالات والفِرق والنِّحَل والمِلَل (polémique interconfessionnelle). وهكذا حيّى فيه المعجَبون رجل العلم الفرنسي الكبير الذي أنصف الإسلام، إذ لم يكتفِ بتأكيد الطابع الإلٓهي للقرآن بل تجاوز ذلك إلى تفضيله على الكتب السماوية الأخرى، أي الإنجيل في هذا المقام.

الواقع أننا لم نقف إلا على رد محمد أركون الباحث الجزائري الأصل والأستاذ بجامعة الصربون الجديدة بباريس والذي سبق أن مرّ ذكره في هذا الفصل من التمهيد في الحديث عن تاريخ النص القرآني والنقد العلمي الحديث. ففي حديث له بجريدة **المجاهد** الفرنسية اللغة والجزائرية الموطن ركّزه على كتاب الدكتور بوكاي ـ وإن لم يعرّج على قضية الحديث التي تهمنا هنا ـ عبّر عن أسفه إزاء هذا الفيض العاطفي الذي لمس آثاره لدى الجماهير الإسلامية، ثم دحض وسائلَ المؤلِّف التمجيدية والتنويهية ووصف خطرها

---

(٤٤) عن الحديث القُدْسي، من المفيد أن نُحيل على مقال ج. رُوبْسُنْ J. Robson في دائرة المعارف الإسلامية، ط٢.

(٤٥) أنظر مجلة الأزهر، جـ٥، السنة ٥٠، القاهرة رمضان ١٣٩٨/أوت (آب) ١٩٧٨ في باب كتاب الشهر، ص ١١٣٧، وتقديم كتاب بوكاي بقلم أ. شَلَبي وهو نفسه ينقل استجواباً خصّ به المؤلف مجلة المعرفة التونسية.

إذ يعتمدها الجرّاح الفرنسي لتأكيد اعتقادات جدّ قديمة. وتمنّى في النهاية أن يبرهن الفكر الإسلامي عن نُضجه بأن يختار السبيل الشائكة القاسية، سبيل النقد والبناء العلمي(٤٦).

إجمـاع الأمة

إذا ما انتقلنا إلى الأصل الثالث من المنهجية التشريعية وجدنا أنفسنا أمام وضع شبيه بالذي مرّ بنا في دراسة النص القرآني وخاصة في البحث في الحديث النبوي. فقد درس الباحثون الإجماع أيضاً بطريقتين متوازيتين مختلفتين. فمن جهة درسه الأصوليون منذ القرن الثاني للهجرة إلى يوم الناس هذا دراسة أفقية وصفية أثاروا خلالها كل القضايا المتعلقة بتعريفه وتصوّره وتحقيقه وحُجِّيّته. أما قضايا النقد التاريخي فلم تحظَ باهتمام منهم ما دام قد تأكد لديهم أن نقطة انطلاقة الإجماع هي القرآن والحديث. فما أتى بعد العهد النبوي إن هو إلا تحريرات وتدقيقات لإقامة الأصل القطعي على أسس متينة ودقيقة. إلا أن الاستشراق قد تعلق على عادته بالطريقة العمودية التاريخية، فحاول التدقيق في البحث عن الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأته وبتطوره من القرن الثاني للهجرة حتى يومنا هذا. ولعلّ أهم قضية أثارها بالإضافة إلى ذلك هي النظر في الدور الذي قام به الإجماع في الماضي والذي يمكن أن يقوم به اليوم وفي الغد، وهو دور يقف تحديده على نتائج هذه النظرة التاريخية.

ويمكن طرح هذه القضية بالنظر إلى اعتبارين يبـدوان متناقضين. فأولهما يتمثل في إبراز الإجماع كمُتصوَّر ثري كل الثراء بالإمكانيات الكامنة فيه. فهو مثلاً ـ حسَب ما لاحظه إ. قُولْدزِيهرْ ـ «يحمل بذور طاقة تمكّن الإسلام

(٤٦) جريدة المجاهد في نفس المقال. وعبارة المؤلف الفرنسية هي هذه:
«La pensée islamique fera preuve de mâturité en préférant la voie ascétique de la critique et de la construction scientifique».

من أن يتحرك بطلاقة وأن يتطور»[٤٧]. وفي نظر هـ. لاوُوسْت «قد يحوي كبذرة كامنة فيه مبدأ الاستمرار والتغيّر معاً»[٤٨]. ثم إن ثاني الاعتبارين يرجع إلى ما لاحظه الباحث كمال فاروقي من أن الإجماع لم يقدَّر له في الماضي أن ينعقد بصورة إنشائية ابتدائية بحيث يظهر للعيان أثناء مؤتمر من علماء الإسلام لا يخرجون من اجتماعهم إلاّ وقد تمّ اتفاقهم على رأي ما، حصل التعبير عنه في المؤتمر أو حتى قُبيله (ijmâᶜ prospectif). وإنما كل ما تم له هو أنه انعقد بصورة إقرارية سكوتية شيئاً فشيئاً وعبر السنين والعقود على رأي عبّر عنه بعض العلماء فانتشر ولم يظهر له مُعارض من أصحاب الإجماع من المجتهدين (ijmâᶜ rétrospectif)[٤٩]. وانطلاقاً من هذه الملاحظة البديهية أمكن لبعض الباحثين أن يقرر أنه باستثناء فترة الصحابة التي قُدِّر فيها

---

(٤٧) أنظر كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام (النص الفرنسي) ص ٤٦ . . . **Le dogme** وبعد أن تساءل المستشرق المَجَري عن النتائج المُحتمَل تحقيقها في المستقبل حرص على التأكيد على أن الإجماع ثبت في الماضي على الأقل كعامل أولي من عوامل طاقته على التكيّف والتوافق مع البيئة والمحيط.

(٤٨) أنظر الاختلافات في الإسلام. . . **Les schismes**، ص ٣٨٦. وبعد أن ذكّر المستشرق الفرنسي بالتعريفات المختلفة للإجماع والتي سوف نستعرضها بعد قليل دقّق القول بأن حدّه كاتفاق العلماء المسلمين المجتهدين من عصر ما على قضية دينية ما هو وحده الكفيل بأن يضمن له هذه الطاقة.

ومن جهة أخرى لا بأس من أن نلاحظ أن الأصوليين القدماء أو المحدَثين المعاصرين الذين يسيرون على خُطاهم يلحّون على عنصر الاستمرار. فهكذا يؤكدون أن الإجماع ـ الاجتهادي طبعاً ـ لا ينسخ القرآن ولا السنّة ولا ينسخه إجماع آخر لاحق. ثم إن مجاميع الإجماع نادرةٌ جداً. فابن حزم الذي ألّف مراتب الإجماع ليحصي فيه القضايا التي انعقد حولها إجماع تام، وهي تقدّر ببضع المئات، ليشعرنا شعوراً واضحاً بأنه أول مَن ألّف في هذا النوع من المجاميع. ثم إنه يؤكد أنه من اليسير كل اليسر أن تخلق إجماعاً ومن الصعب كل الصعوبة أن تُقنع غيرك بصحة حديث مُختلَق. وهو محقٌّ في قوله هذا إذا ما راجعنا كتب الصحاح والمسانيد على كثرتها وتمعنّا في مناهج المحدّثين الدقيقة في إخراجها، وهي مناهج حاولنا في الصفحات السابقة تحديد دقّتها في نقد الرجال خاصة. انظر في هذا الصدد مزيداً من التفاصيل في كتابنا، **مناظرات في الشريعة الإسلامية**، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥ و٢٣٢.

(٤٩) أنظر كتابه بالإنقليزية، التشريع الإسلامي. . . **Islamic**، ص ١٥٤.

للإجماع أن يقوم بوظيفته الإنشائية الابتدائية، فهذا الأصل المنهجي لم يصلح فيما عدا ذلك إلّا لأن يُقرَّ بعد حين عملية الإنشاء والتطور أو الركود والاستقرار لا أن يكون باعثاً لها أو متسبّباً فيها»[٥٠].

إذاً أصبح من المُتأكّد علينا أن نسجّل هذا التناقض ـ الظاهري على الأقل ـ بين النظر والعمل والمحتمَل الكامن والواقع المُتحقِّق وأن نحاول تفسيره وتعليله. ولهذا الهدف سوف نقدّم للقارىء الكريم مجموعة من

---

(٥٠) أنظر كتاب كمال منصور، **مفهوم السلطة في التفكير الإسلامي، تصور الإجماع وإشكالية السلطة**، ...L'autorité، ص ١٢.

وبهذا الصدد يجدر بنا أن نذكِّر برأي للمستشرق هـ. أ. ڤيب عبّر عنه في كتابه **اتجاهات حديثة في الإسلام**... **Modern Trends** الذي نشره في سنة ١٩٥٠. وهو رأي متوازن متعادل إذ أوضح فيه أن إجماع القدماء لم يكن عنصر تحرّر بل نفوذ وسلطة، وذلك أنه كان يُصبغ حجية على القضايا وحلولها التي لم ترد في القرآن ولا في الحديث وأنه كان الباعث الأكبر على غلق باب الاجتهاد بقدر ما كانت آراء فقهاء القرنين الثاني والثالث للهجرة تُعتبَر بائنةً لا رجعة فيها؛ فلم يبقَ والحال هذه لعلماء الأجيال اللاحقة إلا شرحها وتعليلها بالرغم مما كان يطمح إليه بعضهم من الارتقاء إلى مرتبة المجتهد داخل المذهب وخارجه. أما عن العلماء المُحدَثين المعاصرين فأمرهم في نظر ڤيب مختلف إذ تاقوا إلى أن يجعلوا من الإجماع مبدأ تطور وتحرّر واعتبروه حينئذ لا وقفاً على الصحابة أو علماء القرنين الأوّلين للهجرة بل حقّاً مشاعاً بين كامل الأجيال الإسلامية.

وأخيراً من المفيد أن نذكِّر برأي للشيرازي الفقيه الشافعي عبّر عنه في كتابه **الوصول ـ أو شرح اللمع** ـ عن حجية الإجماع ودرجتيه المتفاوتتين. فهو يذكّر أولاً بأنه فعلاً «حجة في جميع الأحكام الشرعية كالعبادات والمعاملات والدماء والفروج وغير ذلك من الحلال والحرام والفتاوى»، إلّا أنه غير ذلك في «أمور الدنيا كتدبير الحروب وتجهيز العساكر وترتيب العمارات والزراعات» فلا يمكن أن يكون فيها حجة، «لأن الإجماع ليس بأقوى من السنّة، والسنّة ليست بدليل في مثل ذلك، فالإجماع أولى». ويضيف مستشهداً بالحديث: «ولهذا رُوي أن النبي ـ ﷺ ـ نزل منزلاً فقالوا له: «ليس برأي»، فتركه؛ وروي أنه مرّ بقوم يلقحون فقال: «لَوْ تَرَكْتُمْ!» فتركوه، فلم يحمل إلا الشّيص؛ فلما كان من القابل قال لهم: «ارْجِعُوا إلَى مَا كُنْتُمْ عَلَيْهِ فَإِنِّي أَعْرَفُ بِأَمْرِ دِينِكُمْ وأَنْتُمْ أَعْرَفُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ». المصدر المذكور، ف ١٤٠.

ولمعاصرنا السيد رشيد رضا صاحب مجلة المنار والمتوفى في ١٩٣٥ موقف شبيه بهذا يمكن الوقوف عليه في كتاب ج. جومبيي ,J. Jomier وعنوانه **تفسير المنار للقرآن والاتجاهات الحديثة للتفسير في مصر Le Commentaire coranique** ص ٢٠٠ ـ ٢٠٤.

الملاحظات نصنّفها ثلاثة أصناف: ملاحظات لغوية لحصر مدلول كلمات: **أمة** و**مؤمنون** وبالتالي **إجماع**. ملاحظات نظرية وصفية لبيان الاختلافات الهائلة التي أحاطت بالإجماع سواء في تحديده أو تصوره أو تحقيقه أو إقامته كدليل أو حجة؛ وأخيراً ملاحظات تاريخية لكي نحاول أن نجيب على هذه الأسئلة الثلاثة: متى وكيف ولماذا اعتُبِر الإجماعُ الأصلَ الثالثَ من أصول الفقه بعد القرآن والسنّة وقبل القياس؟ وهذه الإجابات إن تيسرت سوف تفتح أمامنا آفاقاً على المستقبل حاول الباحث كمال فاروقي التطلّع إليها قصد التوفيق بين النظر والعمل أو الممكن والواقع.

١ ـ **الملاحظات اللغوية**: إن للفظ **أمة** مدلولاً واسعاً بحيث يشمل معاني القوم أو المجموعة البشرية، خاصة منها التي كان لها كيان ديني بفضل نبي بعثه اللّه إليها. وهذا يظهر واضحاً في عدة آيات قرآنية تُنبّه إلى وجود أمم قد خَلَت من قبل أمة المسلمين[٥١]. وفعلاً فالكلمة كثيرة الورود في القرآن وقد أحصيناها ٦٥ مرة، ٥٠ بصيغة المفرد، **أمة**، أو **أمتكم** (مرتين) و١٣ مرة بصيغة الجمع أي **أمم**. وفي الحديث وإذا ما اكتفينا بمعجم فنسنك، أي بإحالاته على تسع فقط من أمهات كتب الصحاح والمسانيد والمجاميع والجوامع، وقفنا على كلمة **أمة** (بصيغتي المفرد والجمع) ما

---

(٥١) وردت الكلمة في **تاريخ** ابن خلدون في حديثه عن أمم المصامدة بمعنى المجموعات البشرية القبلية التي يرجع أصلها إلى جدّ أعلى واحد. أنظر الإحالات المفيدة في **القاموس العربي الفرنسي** لـ ر. بلاشير، مادة **أمم**. وفي **الجامع الصغير** للسيوطي (٩١١/١٥٠٥)، ج ٢، ص ١٣٢ من طبعة القاهرة ١٩٥٤، وردت الكلمة في حديث بمعنى جنس غير بشري: «لَوْلَا أَنَّ الْكِلَابَ أُمَّةٌ مِنَ الأُمَمِ لأَمَرْتُ بِقَتْلِهَا». وهذا إن دلّ على شيء فعلى أن مدلول **أمة** كان في الماضي أوسع بكثير مما أصبح عليه ابتداء من النصف الثاني من القرن الماضي وفي قرننا هذا. فعلى سبيل المثال يمكن ذكر جمال الدين الأفغاني المتوفى في ١٨٩٧ في حديثه عن **الملّة** الإسلامية **والأمة** المقدسة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى علي شريعتي في تفريقه المماثل بين **الملّة والأمة**. وهذا التفريق نجده حتى في القرن الثامن الهجري في **الموافقات** للشاطبي (٧٩٠/١٣٨٨) حيث يقول عن الحفاظ على الحاجيات الخمس: «اتفقت الأمة وسائر المِلل»، ج ١، ص ٣٨ من ط.ع. دراز، القاهرة بدون تاريخ. انظر التفاصيل في مقالنا عن **إجماع أمة المؤمنين بين العقيدة والتاريخ**.

لا يقل عن ٣٠٠ مرة. وهكذا ترد بلفظة أمتي أو أمة محمد، كما ترد بصيغة أمم بالمعنى القرآني دائماً، أي أنها تفيد المجموعة البشرية التي خَلَت من قبل وميّزها اللّه بأن بعث فيها نبياً للإرشاد والهداية والحكمة. بل إن هناك آية تفيد أن الناس كانوا في أول أمرهم أمة واحدة قبل أن يبعث اللّه فيهم الأنبياء(٥٢).

وكلمة أمة توحي إلينا بكلمة قريبة منها لفظاً ومعنىً كذلك وهي أم. فكأن الأمة في ما يجب أن تكون عليه من تماسك وتلاحم وتراحم، كأنها نابعة من أم واحدة ولّدت فيهم وحدة حياتية بِيولوجية وتربوية شعورية وتفكيرية. وعلى كلٍّ فأمة الإسلام ترجع إلى أصل جغرافي واحد وهي مكة أمّ القرى كما يدعوها القرآن الكريم. ثم إن المسلم الحقّ هو الذي احتفظ بهذا الأصل سليماً من كل زيف وزيغ أو ضلال وانحراف. فالحديث النبوي يعلن بوضوح: «لَا تَزَالُ أُمَّتِي عَلَى الفِطْرَةِ» أو: «يُولَدُ المَرْءُ عَلَى الفِطْرَةِ»(٥٣).

إذاً يمكن لنا أن نحدّد الأمة في مدلولها العام بأنها مجموعة من البشر يجمعهم إيمان واحد باللّه وحده لا شريك له وبنبوّة محمد ـ ﷺ ـ خاتَم النبيين، ويعتقدون أن اللّه جعلهم من أمة كانت هي ﴿ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾(٥٤)، ويرجون رجاءً واحداً أن يرزقهم اللّه السعادة في الدارين ـ في الحياة الدنيا بالهداية والتوفيق وفي الآخرة برضى اللّه ومغفرته ـ ويسعون لذلك بالعمل الصالح وتقوى اللّه وطاعته وحبّ الغير ورحمته، مهتدين بالقرآن والحديث مجتهدين في فهمهما وإدراك فحواهما ومقصدهما، مجاهدين في سبيل تحقيق الهدف الأسمى وهو إقامة أمة

---

(٥٢) والآية من سورة البقرة ورقمها ٢١٣، والمُحال عليه هو جزء منها فقط: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾.

(٥٣) أنظر الإحالات على كتب الحديث في معجم فنسنك، مادة أمم.

(٥٤) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

متماسكة متلاحمة لا يشذ عنها شاذ ولا يخرج عنها زائغ ضال[٥٥].

وضمن هذه الملاحظات اللغوية ننتقل إلى الكلمة الثانية المهمّة لتحديد مدلول الإجماع، وهي كلمة مؤمن، وهي كلمة تستعمل في المذكر والمؤنث والمفرد والجمع سواء في القرآن أو الحديث. وقد ورد في الكتاب الكريم أصل آمن ٨٦٨ مرة وفي الحديث أكثر من ٦٠٠ مرة هذا إذا اقتصرنا على إحالات معجم ڤسنك على كتب الحديث التسعة المشهورة. ومن المفيد أن نقارن هذا الاستعمال باستعمال كلمة مسلم، أو على الأصح أصلها سلم الذي ورد ٨٠ مرة في القرآن وأكثر من ٨٠٠ مرة في الحديث، هذا إذا استثنينا كلمة سلام ولم نأخذها بعين الاعتبار.

وإذا أردنا بعض التدقيق في التحديد قلنا إن كلمة مسلم تعني خاصة الصفة التي يُعرف بها الرجل في المجتمع، أي هويّتَه إن صحّ التعبير، وهكذا تقابلها لغوياً كلمة يهودي أو نصراني مثلاً. وكأنها تهمّ بصورة أولية الشكل الظاهري الخارجي للإنسان بينما كلمة مؤمن تهمّ بالأوْلى شكله الباطني الداخلي. وهذا يعني أن المؤمن يمتاز بصفات أهمها الصدق في الإيمان والولاء والإخلاص له[٥٦]. ولا بأس من أن

(٥٥) ومن المناسب أن نُلاحِظ أن كلمة أُمة في العصر الحديث تطلق على الأمة الإسلامية قاطبة حتى إنها أصبحت ملتصقة بها. وهكذا رأينا الأفغاني يتحدّث عن الملّة الإسلامية والأمة المقدسة. أما في قرننا العشرين وخاصة ابتداء من الفترة التي زالت فيها الخلافة العثمانية وقامت على أنقاضها «أمم» إسلامية محلية، فأصبحنا نشهد لها استعمالاً جهوياً. فمجلس الأمة في تونس مثلاً هو عبارة عن مجلس النواب التونسيين (وفي بلدان أخرى ذات اتجاه اشتراكي يُفضَّل الحديث عن مجلس الشعب). ولاحظنا أيضاً استعمالاً لائكياً لكلمة أُمة، فهكذا تحدّث الناس عن الأمة العربية أو القومية العربية وهم بهذا يعنون العرب المسلمين ولكن غير المسلمين أيضاً من اليهود والنصارى. وأخيراً شهدنا في العقدين الأخيرين خاصة ظهور منظمات إسلامية تنظم مؤتمرات ولقاءات تجمع ممثلين من كامل البلدان الإسلامية، علماء ورجال سياسة، ونعني أهمها رابطة العالم الإسلامي ومقرّها بمكة ومنظمة المؤتمر الإسلامي ومقرها بجدة. وهما مهمتان بالنظر إلى الإجماع الإنشائي.

(٥٦) أنظر مقالنا المذكور آنفاً، إجماع أُمة المؤمنين (ص ٥٥ ـ ٥٦، بيان ١) وفيه استعرضنا الثروة اللغوية التي استفادت منها العربية لتصنيفٍ أدقّ لمختلف أنواع الإنسان في المجتمع =

نذكّر بهذا الصدد بالآية القرآنيـة فهـي بليغة في التعبير عن هذه الصفات الخاصة بالمؤمن: ﴿ قَالَتِ الأَعْرَابُ: آمَنَّا. قُل: لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا: أَسْلَمْنَا، وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيْمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾(٥٧).

وفي الحديث وردت الكلمة مقابلة لكلمة كافر أو منافق. ومن المفيد أن نذكّر بحديث قوي التعبير بليغ الإفصاح عمّا تقوم عليه الأمة المؤمنة من عواطف التضـامن والتقارب والتـراحم: «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضاً؛ مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى»(٥٨).

= الإسلامي. فلتحديد أبعاده البشرية كلمات رجل وعبد وآدمي وبنو آدم وبشر وشخص وامرؤ وإنسان وناس، حيث لا يُحدّ هنا إلا النوع البشري في اختلافه عن الذات الإلّهية والملائكة والجن. ولتحديد أبعاده الفقهية القانونية يُعمد إلى كلمات مسلم ومؤمن وذمّي وكتابي وحربي ومنافق وكافر ومشرك، وهذا التحديد يضع كلاًّ ممّن ذكرنا في مكانه من المجتمع الإسلامي. ولتحديد أبعاده الاجتماعية والدينية يُلجأ إلى كلمات رجل مقابلٍ لامرأة وذكر مقابل لأنثى وحر مقابلٍ لعبد وحرّة مقابلةٍ لأَمَة. ثم إن العربية تعمد لهذه المصطلحات لتحديد الأبعاد السياسية والدينية، أي راعٍ مقابلٍ لرعية وملِك مقابلٍ لشعب ورئيس جمهورية مقابلٍ لمواطن. أما تحديد الأبعاد العِرقية فعربي مقابل لأعجمي، وضمن العرب يحتل القرشي المكانة الأولى التي يخوّلها له الحديث النبوي في ميدان السياسة هذا: «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ». وقد انعقد إجماع حول هذا الشرط الأساسي لتولّي الخلافة لم يشذّ عنه إلا الخوارج. وإن أوّله بعض الفقهاء والمؤرخين من ابن خلدون إلى بعض المعتزلة والحنفية تأويلاً عقلياً فلم يكن ذلك منهم خروجاً عن سُنَّة الإسلام ولكن محاولة للتوفيق بين شرط القرشية ومشكلات عصرهم السياسية التي تمخضت عن ضعف عصبية العرب وشوكتهم وقوتهما عند الفرس والترك والبربر. وهناك مصطلحات أخرى يُلجأ إليها للمفاضلة بين المسلمين والمؤمنين مثل التقي والعابد والطائع والمجتهد والمجاهد في ميدان السلوك الاجتماعي وعالم وتاجر في ميدان الحياة العملية المهنية. وللفلاسفة المسلمين القدماء والمُحدَثين مصطلحات صالحة لتحديد الأبعاد النفسانية والخلقية مثل شخص وشخصية وحتى شخصانية وكذلك الإنسان الكامل.

(٥٧) سورة الحجرات الآية: ١٤.

(٥٨) أنظر الإحالات على كتب الصحاح والمسانيد في معجم ڤنسنك، ج ١، مادة أمن. ولتحديد معنى الإيمان من المفيد أن نُحيل على فصل دائرة المعارف الإسلامية، ط. ٢، بقلم ل. ڤارْدايْ L. Gardet

ولا شك أنه ينبغي أن نعتبر تصنيف المتكلمين أمثال البغدادي (١٠٣٧/٤٢٩) الذي =

٢ ـ الملاحظات النظرية الوصفية عن الإجماع: سيكون حديثنا مُقتضَباً، أولاً لأن الباجي قد أحكم القول في الإجماع إحكاماً جامعاً مانعاً ـ كما يقول هو نفسه عن الحدّ ـ وثانياً لأننا نستطيع أن نُحيل القارىء الكريم على كتابنا حول **مناظرات في الشريعة الإسلامية بين الباجي وابن حزم** حيث حاولنا تصنيف القضايا المختلفة التي اعترضت الأصوليين وحاولوا إيجاد حلول لها قائمة على النقل دائماً وكذلك على العقل كلما أمكن لهم ذلك(٥٩). والهدف الذي نرمي إليه في هذه العجالة هو بالذات ذلك الذي رمينا إليه في كتابنا السابق الذكر، أي تحليل الاختلافات العميقة التي ثارت في وجه الأصوليين وهي اختلافات تساعدنا على تفهم سبب من الأسباب التي قعدت بالإجماع عن أن يقوم بوظيفته التشريعية الأساسية، أي أن يكون عنصر إنشاء وابتداء لا إقرار وتوكيد فقط.

فلتحديد الإجماع نجد أنفسنا أمام ثلاثة أصناف. فابن حزم الظاهري يعرّفه تعريفاً مضيَّقاً بأنه إجماع الصحابة على أثر، أي على نص، مقصياً بذلك الإجماع الإجتهادي، وبالتالي إجماع العلماء في أيِّ عصر كانوا، إذ لا يعقل اتفاقهم على حديث غفل عنه المسلمون في عصر الصحابة وبقي دهراً مجهولاً حتى انعقد عليه إجماع في عصور لاحقة (٦٠). وقد مرّ بنا أن الإمام الشافعي يتصور تصوراً واضحاً أن يعزب حديث عن بعض المسلمين لا كلهم فيصلح عندئذ أساساً للإجماع، لأن الإجماع

= يبدو أنه الأول الذي حاول تحديد مدلول الأمة والغزالي (١١١١/٥٠٥) والشهرستاني (١١٥٣/٥٤٨) بل حتى المؤرخين مثل الطبري (٩٢٢/٣١٠). فقد عمدوا إلى المفاضلة بين المسلمين باعتبار مقدار قربهم أو بُعدهم من إيمان السلف الصالح. وهكذا فصّلوا القول في أصحاب الحديث والسنّة وأهل السنّة والجماعة وأهل الإجماع وأمة الإسلام وأهل الإسلام والملّة المحمدية مقابلين إياهم بأهل البدع والأهواء والنِحَل. انظر للتفاصيل دراسة العالم الباكستاني أحمد حسن، **نظرية الإجماع في الإسلام**. . . **The Doctrine**، ص ١ ـ ١٨.

(٥٩) أنظر التفاصيل والإحالات في كتابنا مناظرات، (النص الفرنسي) ص ١٣٣ ـ ٢٦٨ وص ١٦٥ ـ ٣١٦ من النص المعرب.

(٦٠) مناظرات، ص ١٣٤ من النص الفرنسي و ص ١٦٧ من النص المعرب.

في نظره لا يقوم إلا على نص، أي هذا الحديث. إلا أنه يعني المسلمين من أيّ جيل كانوا لا من جيل الصحابة فقط. وهكذا يبدو لنا ابن حزم والظاهرية بصورة عامة ـ ومؤسسها كما هو معلوم داود بن خلف المتوفى في ٨٨٣/٢٧٠، أي ما يقرب من ٧٠ سنة بعد وفاة الشافعي ـ ممثّلين لحركة يمكن اعتبارها امتداداً للشافعية واتجاهاً نحو التشدّد الأكبر في إقامة الإجماع على نصٍّ فقط، أي في القول بالإجماع النقلي ورفض الإجماع الاجتهادي.

ولابن تيمية الحنبلي (١٣٢٨/٧٢٨) ـ وللحنابلة بصورة عامة ـ موقف يمكن اعتباره وسطاً بين الشافعية والظاهرية. فهو يفرّق بين إجماع الصحابة، وهو وحده المعصوم من الخطإ، واتفاق العلماء، أي علماء أيّ عصر كان، وهو إن لم يكن معصوماً من الخطإ فهو على الأقل مفضّل[٦١].

أما عن تصور إمكانية انعقاد الإجماع العام تصوراً عقلياً فابن حزم الظاهري يرفضه، وذلك أن الصحابة كانوا يمثّلون كامل المؤمنين في عصرهم وكان عددهم محصوراً ومكان إقامتهم معروفاً. فكان من الممكن حصر أقوالهم التي أثارت الإختلاف أو التي حصل حولها الإتفاق. ولكن بعد الصحابة أصبح الأمر مستحيلاً[٦٢]. ولقد حرص ابن حزم على تقديم قضايا انعقد حولها إجماع الصحابة في كتابه **مراتب الإجماع**[٦٣]. أما

---

(٦١) أنظر هـ. لاوُوسْت في كتابه **محاولة دراسة النظريات الاجتماعية والسياسية لابن تيمية** ...Essai. وانظر خاصة الفصل الرابع المخصّص للإجماع. ويبيّن المؤلف كيف أن الإمام الحنبلي بنى عصمة إجماع الصحابة على كونه لا يمكن أن ينبثق إلا عن سنّة النبي بحيث أصبح من العسير فصله عنها. أما اتفاق الأئمة الأربعة ومن باب أولى اتفاق العلماء المجتهدين في عصر ما فهو دون ذلك ولا يمكن أن يكون معصوماً. وبهذه المناسبة ينقد ابن تيمية التصور الشافعي للإحماع كما دافع عنه الجويني (١٠٨٥/٤٧٨) والغرالي.

(٦٢) مناظرات، ص ١٤٠ من النص الفرنسي و ص ١٧٤ من النص المعرب.

(٦٣) إن خصم ابن حزم، الفقيه الأصولي المالكي الباجي، لا يؤمن بصحة هذه القضايا التي يدّعي فيها الفقيه الظاهري إجماعاً تاماً للصحابة، فيصرّح في **الإحكام** (ورقة ٥٢ وجهاً أي ص ٤٧٥ و ٤٧٦ من النص المطبوع) وكذلك **الإشارات** (ص ٨٧): «فإنه لا تعلم مسألة نعلم

عن الإجماع الإجتهادي، أي إجماع العلماء بعد عصر الصحابة، فاستحالته في نظر ابن حزم راجعة أولاً للأسباب العكسية التي من أجلها قال بإجماع الصحابة، أي أن هؤلاء العلماء لا يمكن حصر عددهم ولا تعيين مكان إقامتهم جميعاً ولا استعراض كامل أقوالهم الخلافية أو الاتفاقية. ثم إن هذه الاستحالة تقوم كذلك على استحالة الاجتهاد العقلي القائم على الرأي. فهو صالح إن كان هدفه بذل الجهد للوقوف على النص القرآني والحديث النبوي. وهو باطل في ما دون ذلك، وذلك أن اللّه أخرج البشر من بطون أُمهاتهم لا يعلمون شيئاً فلا علم لهم إلا ما علّمهم اللّه إياه. والعقل الذي منحهم اللّه إياه يصيب هدفه إن اقتصر على وظيفة التمييز أي الإدراك لأوامر اللّه والحثّ على طاعتها. ثم إن اللّه قد أخبرنا في كتابه أن قد أكمل دينه وأتمّ علينا نعمته ورضي لنا الإسلام ديناً(٦٤). وأخيراً ففي نظر ابن حزم إن الإنسان عاجز عن إدراك إرادة اللّه المُطلَقة ومشيئته النافذة وبالتالي هو عاجز عن تعليل أفعال اللّه وأوامره؛ فلم يبق له والحال هذه إلا أن يُعمِل تمييز عقله بين ما فيه صلاحه وما فيه هلاكه، وكل ذلك لا يؤدّيه إلّا إلى الطعة الكاملة للّه والتعلّق الكلّي بنصّه(٦٥).

أما أنصار الإجماع النقلي والاجتهادي كالباجي المالكي (١٠٨١/٤٧٤) فهم أيضاً لا يتصورون إمكانية انعقاده تصوراً عقلياً وإن كان ذلك لأسباب مخالفة للتي ساقها ابن حزم الظاهري. ووجه الاستحالة يتمثل في أن العقل لا يميّز بين طاقات البشر في الوصول إلى الحق أو الوقوع في الخطإ. فإن حَكَم بأن إجماع المؤمنين والمسلمين

= فيها أقوال جميع علماء الصحابة ولا خمسين منهم؛ فلو لم يكن إجماع إلا ما حصلت فيه جميع أقوالهم لم ينعقد إجماع جملة». أنظر مناظرات، ص ١٩١ من النص الفرنسي و ص ٢٣٢ من النص المعرب.

(٦٤) أنظر الآية: ٣ من سورة المائدة.

(٦٥) مناظرات، ص ١٤٣ ـ ١٥٦ من النص الفرنسي و ص ١٧٩ ـ ١٩٢ من النص المعرب.

معصوم من الخطإ وجب عليه أن يصدر الحكم ذاته على إجماع أمة اليهود أو أمة النصارى. ولكن كيف يقبل الإجماع الذي حقّقته اليهود «على تكذيب عيسى ومحمد ـ عليهما السلام ـ في ادّعائهما نسخ شريعة موسى؟». وكيف يتّبع النصارى التي «قد أجمعت على القول بالتثليث وأجمعت على تكذيب محمد ـ عليه السلام ـ في النبوة؟». وأنّى له أن يصدق إجماع «اليهود والنصارى على صلب عيسى بن مريم؟». ويؤكد الباجي أن «هذا كله باطل، ولا فرق في العقل بين المسلمين وبين اليهود والنصارى، وإنما فرّق بينهم في ذلك السمع»(٦٦). ولنلاحظ بسرعة أن النظّام المعتزلي المتوفى في ٢٢٠ أو ٢٣٠/٨٤٤ كان يرى أن المسلم الفرد ما دام عُرضة للخطإ بمفرده فلا يمكن أن يكون معصوماً منه متى اجتمع مع غيره(٦٧).

---

(٦٦) مناظرات، ص ١٥٦ ـ ١٥٧ من النص الفرنسي و١٩٣ ـ ١٩٤ من النص المعرب.

ومن المفيد أن نذكّر بأن أبا إسحاق الشيرازي الشافعي يعبّر في الوصول ـ أو شرح اللمع ـ عن رأي مماثل لرأي الباجي الذي تتلمذ عليه بالمشرق وتأثر بأقواله في كتبه الأصولية وخاصة الإحكام والمنهاج. يقول أبو إسحاق: «ومن الناس من قال: هو حجة من جهة الشرع والعقل جميعاً». وهذا خطأ لأن العقل لا يمنع اجتماع الخلق الكثير على الخطإ ولهذا [كان] اجتماع اليهود على كثرتهم والنصارى على كثرتهم على ما هم عليه من الكفر والضلالة؛ فدل على أنه ليس بحجة من جهة العقل»، الوصول، ف ١٣٤.

انظر مقالنا عن الإجماع بين النظرية والتاريخ (ص ٥٩، بيان ١) وفيه ذكّرنا برأي مماثل للجصّاص الحنفي؛ إلّا أننا ذكّرنا ببعض محاولات الأصوليين لبناء الإجماع على العقل ومنهم الشافعي في الرسالة وإن كان بصورة ضمنية فقط، وابن الفَناري (١٤٣٠/٨٣٣) الحنفي بصورة صريحة.

(٦٧) يثير أبو إسحاق الشيرازي قضية يمكن إلحاقها بما نحن بصدد الخوض فيه وهي: هل الإجماع حجة في الأحكام العقلية، أم إنه حجة في الأحكام الشرعية فقط؟ وللإجابة عن هذا السؤال يقسّم الشيرازي الأحكام العقلية إلى ضربين: «ضرب يجب تقديم العلم به على الشرع كحد[و]ث العالم وإثبات الصانع وإثبات صفاته ـ سبحانه وتعالى ـ وإثبات النبوّة وما أشبهها، فإن الإجماع لا يكون حجة في شيء من ذلك، لأن الإجماع دليل من أدلة الشرع يثبت بالسمع، فلا يجوز أن يثبت به ما يجب العلم به قبل السمع». ولتقريب المسألة من الأذهان يستشهد عليها بمثال القرآن والسنّة: «كما لا يجوز أن يثبت الكتاب بالسنّة، والكتاب يجب العلم به قبل السنّة». ويدقّق رأيه: «ولسنا نريد بقولنا: «يجب تقديم العلم =

إذاً لم يبقَ إلا إقامة حُجّية الإجماع على النقل، أي القرآن والحديث. أما القرآن فالآيات التي تُساق منه عديدة[٦٨] وما يرجع إليه الأصوليون عادة ـ ومنهم الباجي ـ وبالدرجة الأولى هي هذه الآية: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾[٦٩]. وقد قام العالم الباكستاني الآنف الذكر أحمد حسن بجملة بحوث خرج منها بهذه النتيجة، وهي أن أول مَن استشهد بالآيات القرآنية في هذا الصدد هو الحنفي الجصّاص (٣٧٠/ ٩٨٠) في كتاب **أصول الفقه**. ولكنه يضيف قائلاً بأن هذا الأصولي يمكن أن يكون قد تأثر بمَن سبقه من علماء الأصول في القرن الثالث الهجري كما يمكن أن يكون أول مَن فعل ذلك[٧٠]. ولا يقف أ. حسن عند الجصّاص بل يتعدّاه إلى الغزالي وإلى الرازي (١٢٠٩/٦٠٦) صاحب **المحصول** والآمدي (١١٥٦/٥٥١)

= على الشرع» أنه يجب قبل الشرع على كل واحد معرفة اللّٰه بأدلة العقل، لأن العقل لا يوجب شيئاً وإنما الشرع هو الذي يوجب، وإنما نريد أن يعتقد أن العلم بهذه الأشياء سابق للشرع». أما الضرب الثاني الذي «لا يوجب تقدّمَ العلم به على الشرع، وذلك مثل جواز الرؤية وغفران المؤمنين وغيره فيما لا يجوز أن يعلم قبل السمع [فلنا] حجة بالإجماع فيها لأنه يجوز أن يعرف بعد الشرع، والإجماع من أدلة الشرع». انظر **الوصول**، ص ١٦١ ـ ١٦٢. قارن بشرح اللمع، ج ٢، ص ٦٨٧ و٦٨٨، وفيه: تقدم، بدل: تقديم.

(٦٨) أحصى منها أ. حسن الآيات ١٤٣ من البقرة و١١٠ من آل عمران و١٦ من التوبة و١٥ من لقمان. أنظر المصدر المذكور، ص ٤٠ ـ ٤٣.

(٦٩) الآية: ١١٥ من سورة النساء.

(٧٠) أنظر مقالنا السابق الذكر عن الإجماع وفيه جملة من التفاصيل والإحالات في تشكك بعض العلماء في الخبر الذي يجعل من الشافعي أول مستشهد بالقرآن في هذا الميدان، ص ٦٠ ـ ٦٢، بيان ١ وص ٧٨. والخبر قد ورد في **أحكام القرآن** للشافعي التي جمعها المحدّث والفقيه الشافعي أبو بكر البَيْهقي المتوفى في ١٠٦٦/٤٥٨. ويرفع الخبر بإسناد يصل به إلى تلميذَي الشافعي، المُزَني (٨٧٧/٢٦٤) والربيع (٨٨٣/٢٧٠). ومفاده أن شيخاً مجهول الاسم سأل الإمام عن حجية الإجماع من القرآن، فعجز عن الإجابة فأمهله ثلاثاً خرج بعدها مرهقاً من عناء البحث والتنقيب وسرد له الآية المشهورة: ﴿ وَمَنْ يُشاقِقِ الرسُولَ... ». والجدير بالملاحظة أن أ. حسن لا يتعرض لهذه الرواية مطلقاً، في اعتباره أن الجصّاص أول مَن استشهد بالقرآن على حجية الإجماع. أما إ. قُولْدزِيهرْ فلا يعير هذه الرواية أية أهمية =

صاحب **الإحكام**[٧١]. وبما أنه لا يتعرض مطلقاً لا لابن حزم ولا للباجي في هذا الصدد فمن المناسب أن نُحيل على كتابنا **مناظرات** لكل ما يتعلق باحتجاج الأصوليّين لفائدة الإجماع الاجتهادي أو ضده[٧٢].

اما الأحاديث التي يستشهد بها لحُجِّيّة الإجماع فعددها كبير أيضاً ولكن الحديث الذي يرِد بكثرة هو: «لا تَجْتمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلاَلَةٍ ـ أو عَلَى خَطَإٍ». ومن المفيد أن نذكّر بأن هذا الحديث لم يرد في **رسالة** الشافعي، واضع علم الأصول كما هو معروف، وهو مع ذلك متوارد في كتب الأصول والتاريخ منذ العديد من القرون. أما ما ورد في **الرسالة** فهو حديث آخر يرويه عمر بن الخطاب عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «أَكْرِمُوا أَصْحَابِي (. . .) أَلاَ فَمَنْ سَرَّهُ بَحْبَحَةُ الْجَنّةِ فَلْيَلْزَمِ الْجَمَاعَةَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْفَذِّ وَهْوَ مِنْ الإِثْنَيْنِ أَبْعَدُ (. . .)»[٧٣]. وقد علّق الشافعي في مكان آخر من **الرسالة** على هذا الحديث بقوله: «وأمر رسول الله بلزوم جماعة المسلمين مما يُحتجّ به في أن إجماع المسلمين إن شاء الله لازم»[٧٤]. وقد تساءل بعض الباحثين المعاصرين عن سبب عدم اعتماد الشافعي على الحديث المشهور والذي سقناه آنفاً. وسنتعرض في قسم الملاحظات التاريخية لأنواع التعليل المختلفة التي اهتدوا إليها[٧٥].

= ويعتبرها من نوع النوادر (anecdote d'école).

(٧١) يورد أ. حسن آيات أخرى استشهد بها هؤلاء الأصوليون وهي ١٠٢ من سورة آل عمران و٥٩ من النساء و١٨١ من الأعراف و١٠ من الشورى.

(٧٢) أنظر **مناظرات**، ص ١٥٨ ـ ١٦٢ من النص الفرنسي و ص ١٩٥ ـ ٢٠٠ من التعريب.

(٧٣) **الرسالة**، ص ٤٧٤.

(٧٤) **الرسالة** ٤٠٣.

(٧٥) يمكن أن نشير من الآن إلى أن المستشرق يوسف شَخْت ثم العالم الباكستاني أحمد حسن يذهبان إلى أن الشيباني (١٨٩/٨٠٤) ـ تلميذ أبي حنيفة والسابق على الشافعي في الزمن بل أستاذه كذلك ـ هو أول مَن استشهد بالحديث على حجية الإجماع. ففي حديثه عن صلاة التراويح يعتمد على قول مأثور في عصره يرفعه إلى الصحابي ابن مسعود: «فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَناً فَهْوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ (. . .)». والغريب أن أ. حسن يؤكد أن هذا الأثر ظهر على شكل حديث في **المبسوط** للسرخسي (١٠٩٦/٤٩٠) بينما نجده في **مسند** ابن حنبل =

توقفنا طويلاً لدى القسمين السابقين، أي قسم تعريف الإجماع ثم قسم تصور الأصوليين له تصوراً عقلياً وإمكانية ذلك، وذلك لأنهما قد أثارا عديد الاختلافات بين الأصوليين أولاً ثم كان لهما حظ في الدراسات الحديثة. وبقي لنا الحديث عن انعقاد الإجماع وكيفيته. فابن حزم الظاهري مثلاً لا يؤمن بانعقاده إلا زمن الصحابة ويلحّ على سِمة الاختلاف الطاغية على آراء البشر والحائلة دون الإجماع ـ الاجتهادي طبعاً ـ ويذهب به الأمر إلى سرد آراء لأئمة المذاهب الأربعة الكبرى توحي كلها بقلّة إيمانهم بوجود قضايا إجماعية حقيقية[٧٦].

أما أنصار الإجماع ـ ومنهم الباجي المالكي ـ فلا يتشددون في قبول انعقاده هذا التشدد. فيكفي أن يُبدي الصحابي ـ أو العالم الإمام من أيّ عصر كان ـ رأياً فينتشر ويظهر بحيث يُعلم أنه يعمّ سماعه المسلمين، ويستقر على ذلك ولا يُعلم له مخالف ولا يُسمع له منكِر حتى يكون إجماعاً وحجة. وما سكوت الصحابي أو العالم إلا إقرار له وعلامة على اقتناع صاحبه به[٧٧].

ولا نريد أن نتوقف طويلاً لدى شروط انعقاد الإجماع سواء فيما يتعلق بالمجتهد صاحب الإجماع أو الفترة الواجب مرورها لانعقاد إجماعه[٧٨]. كما أن هناك قضايا أخرى لا تستوقفنا إذ قد أحكم الباجي البحث فيها والاحتجاج لها أو عليها بعد أن تعرض لما أثارته من الاعتراضات، وذلك مثل قضية تكفير الخارج على الإجماع أو تبديعه أو التوقف عن ذلك، وقضية إجماع أهل المدينة، هل هو حجّة إن كان عن نقل فقط، أم عن اجتهاد كذلك، وأخيراً قضية قيمة الإجماع البيانية بالنسبة

= (٢٤١/ ٨٥٥)، كما أكد ذلك فنَسنك في المعجم. انظر أ. حسن في المصدر المذكور ص ٣٧ ـ ٣٨ و ي. شَخْت في المخطط، ص ٤٠.

(٧٦) المناظرات (النص الفرنسي)، ص ١٨١ ـ ١٨٥، والنص المعرب، ص ٢٢١ ـ ٢٢٦.

(٧٧) المناظرات (النص الفرنسي)، ص ١٨٦ ـ ٢٠٠، والنص المعرب، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٩.

(٧٨) المناظرات (النص الفرنسي)، ص ٢١٣ ـ ٢٢٩ والنص المعرب، ص ٢٥٧ ـ ٢٧٤.

للقرآن والحديث تكميلاً أو نسخاً. فنكتفي بإحالة القارىء على **الإحكام** ثم على دراستنا **مناظرات**، خاصة أن هذه القضايا لم تُثِرْ كثيراً من البحوث والدراسات العصرية على غرار ما شاهدنا بالنسبة لقيام حُجِّيَّة الإجماع على النقل أو العقل[79].

وخلاصة هذه الملاحظات النظرية والوصفية والأفقية عن الإجماع ـ والتي سمحت لنا بإثارة قضايا خلافية في معظم الأحيان عن تحديد هذا الأصل الثالث من المنهجية التشريعية وتصوره وإقامة حُجِّيّته النقلية أو العقلية وشروط انعقاده وقيمته التشريعية والمنهجية البيانية ـ هي أننا إزاء أصل ثابت صحيح لا شك في صحته وثبوته، سواء على مستوى مبدئه الأساسي أو مقصده، وهما السعي نحو توطئة السبيل وتمهيده وفتحه لوحدة إسلامية حقيقية، وذلك بفضل عمل عقائدي وتشريعي، بل إيديولوجي كما نقول في لغتنا العلمية العصرية. ولكن كل الاختلافات التي استعرضناها إن هي إلا صورة تعكس الصعوبات التي قامت في سبيل تحقيقه. ولعلّنا ندرك بعض الإدراك تعليلاً لذلك الفارق العظيم بين النظرية والواقع الذي لاحظناه في مطلع هذا القسم الخاص بالإجماع. ولعلّ إدراكنا له يتسع إذا انتقلنا إلى هذا الجزء الثالث التاريخي.

٣ ـ **الملاحظات التاريخية**: سيكون رائدنا في هذا الجزء هو المستشرق يوسف شَخْت وذلك للسبب الذي قدّمناه مراراً وهو أن الاستشراق يكاد ينفرد بالنظرة العمودية التأريخية. وسوف يكون حديثنا هنا طويلاً وقصيراً معاً، وذلك لأن لهذا الباحث نظرية مدقَّقة مُنتظِمة شديدة الحبك والإحكام سبق أن عرضنا خطوطها الكبرى في قسم الحديث النبوي[79م]، فلا فائدة في الإعادة وإنما المهم هو التذكير بالنقطة المتعلقة بنشأة الإجماع.

النقطة الأولى التي أُثيرت هي عن أصل الإجماع: هل هو إسلامي

---

(٧٩) **المناظرات** (النص الفرنسي)، ص ٢٣١ ـ ٢٦٨ والنص المعرب، ص ٢٧٦ ـ ٣١٦.

(٧٩ م) أنظر الإحالة أعلاه في البيان ٣٠.

صرف أم أجنبي عن الإسلام؟ فإن كان فُولْدزِيهر هو أول مَن أثار هذه القضية في كتاب نشره في ١٨٨٤ فيوسف شَخْت هو الذي أولاها العناية الكبرى في بحوثه التي أصدرها ابتداء من ١٩٥٠. وكلاهما قد فكر في تأثير محتمَل من القانون الروماني. إلّا أن شَخْت قسّم الإجماع إلى قسمين، فرأى أن فكرة إجماع المسلمين العام هي في حدّ ذاتها طبيعية بحيث إن إثارة قضية التأثيرات الخارجية في المنهجية التشريعية الإسلامية تصبح غير واردة. إلا أن الأمر يتغير إذا اعتبرنا المتصَوَّر المنظم تنظيماً عالياً وهو متصَوَّر «إجماع العلماء» المتمثل في الرأي الذي تدبروه وأحكموه داخل مدرستهم التشريعية[٨٠]. وهذا يعني أن متصوَّر الإجماع بهذا المضمون قد يكون من أصل روماني.

وقد رجع إلى إثارة هذه القضية من جديد الباحث الفلسطيني كمال منصور في كتاب سبق أن أحَلْنا عليه في هذا التمهيد والذي صدر بباريس بالفرنسية في ١٩٧٥. وقد عقد لها الفصل الثاني من كتابه وقام بمقارنات مفيدة بين الشريعة الإسلامية من جهة وبين القانون الروماني والعِبري والنصراني والهِندي من جهة أخرى، وخرج منها بخلاصة دقيقة وواضحة وهي أن الإجماع هو متصوَّر إسلامي صرف، وهو من هنا بالذات يلتحق بالتصور العالمي المطلق للإجماع عامة؛ ثم إنه ـ بالنظر إلى ما يماثله من الديانات الأخرى ـ يمثّل العبارة القصوى في بلاغتها عن إشكالية الإجماع[٨١].

---

(٨٠) أصول التشريع المحمدي (Origins)، ص ٨٣. وقد رجع إلى هذه القضية بالذات في كتابه الذي أصدره في ١٩٦٤ وانتهى إلى الخاتمة ذاتها وها هي في نصّها الفرنسي:
«Le concept de **opinio prudentium** du droit romain semble avoir fourni le modèle du concept hautement élaboré de «Consensus des savants» formulé par les anciemes écoles du droit islamique», **Introduction,** p. 28.

(٨١) أنظر كتابه، **مفهوم السلطة،** (**L'autorité...**) ص ٣٧ ـ ٥٧ وخاصة ٣٧. وآخر مقال صدر في هذه القضية هو بقلم ي.ر. فاڤنر عن **التشريع الإسلامي والتلمودي، الأصول الأربعة للتشريع الإسلامي وما يقابلها في التلمود.** V.J.R. Wegner.

والنقطة الثانية التي تستخلص من دراسة يوسف شَخْت هي أن المدارس التشريعية القديمة التي ظهرت في بداية القرن الثاني للهجرة كانت تسببت في حالة من الاختلافات لا تُطاق. فكل مدرسة تعتمد على رأي علمائها وتصدره إلى الناس، خاصة في المدينة التي كانت مقرها، على أنه عملها الجاري وسنتها الماضية وخلاصة إجماع علمائها. وقد رأينا كيف أنها ـ حسب نظرية شخْت ـ اندفعت إلى نوع من التزكية لعملها تلتمسه عند التابعين أولاً ثم الصحابة وأخيراً النبي محمد ذاته. فالتجاؤها إلى سنّة النبي كان هدفه فرض عملها باعتباره الأقرب إلى مقاصدها والأجدر بتمثيلها. ورأينا كذلك في القسم السابق كيف أن المحدِّثين ـ في نظر شَخْت دائماً ـ خَطوا خطوة أخرى إلى الأمام ـ أو إلى الوراء إن شئنا ـ باعتبارهم أن اللجوء إلى السنّة بصفة عامة لا يكفي وأنه يجب علينا عِوَضاً عن ذلك أن نلتمس حديثاً لكل قضية معنية بالأمر نرويه بإسناد كامل يرفعه إلى النبي وننقله بمعناه ولفظه. والمهم أن المستشرق الباحث جعل من الشافعي إمامَ أهل الحديث الذي نصر دعواهم ومذهبهم ورأى فيه خير وسيلة للقضاء على الرأي، سبب الإختلافات التشريعية. إلا أنه لم يُعادِ تماماً أصحاب المدارس الفقهية القديمة فأخذ عنهم رأيهم ولكن هذّبه وقيده بحدود القياس على أصل، وهو الذي لا يمكن أن يكون إلا نص حكم من القرآن أو سنة الرسول؛ كما أخذ عنهم إجماعهم المحلّي وحاول قلبه إلى إجماع المسلمين قاطبة. كل هذا قصد منه التقليل من حدّة الاختلافات.

ولنأتِ الآن إلى بعض التفاصيل التي قدّمها يوسف شَخْت. فهو يرجع أولاً إلى **رسالة في الصحابة** لابن المقفع التي كتبها لأبي جعفر المنصور، أي في فترة تقع بين ١٣٦/٧٥٣ سنة تولّيه الخلافة العباسية وسنة ١٤٠/٧٥٧ سنة مقتل ابن المقفع. وأهم ما ورد فيها متعلقاً بقضيتنا هي هذه الفقرة: «ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المِصرَيْن وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلافُ هذه الأحكام المتناقِضة التي قد

بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفُروج والأموال، فيستحلّ الدم والفرج بالحِيرة وهما يحرمان بالكوفة؛ ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة، فيُستحلّ في ناحية منها ما يَحرُم في ناحية أخرى؛ غير أنه على كثرة ألوانه نافذ على المسلمين في دمائهم وحُرمهم، يقضي به قضاة جائز أمرهم وحكمهم؛ مع أنه ليس ممّن يَنظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا قد لجّ بهم العُجبُ بما في أيديهم والإستخفاف بمَن سواهم، فأقحمهم ذلك في الأمور التي يَتبيّغ بها مَن سمعها من ذوي الألباب»[٨٢].

والظاهر أنه لم يُقدَّر للسياسة العباسية أن تتدخل في القضايا التشريعية لتستجيب لرغبة ابن المقفع وتعمل على رفع الخلافات بين المسلمين، وذلك زمن المنصور على الأقل. إلا أن المؤرخين والأصوليين كذلك ـ ومنهم الباجي في كتابه **الإحكام**، نقلاً عن القاضي أبي بكر، أي الباقلاني[٨٣] ـ يذكرون أن خلفه المهدي الذي تولى الخلافة بين ١٥٨/٧٧٤ و١٦٩/٧٨٥ طلب من الإمام مالك المتوفى في ١٧٩/٧٩٥ أن «يجمع مذهبه في كتاب يحمل عليه الناس، فقال له مالك ـ رحمه الله: «إن أصحاب رسول الله ـ ﷺ ـ قد تفرقوا في البلاد وأخذ أهل كل ناحية عمّن وصل إليهم. فاترك الناس وما هم عليه!»[٨٣]. والجدير بالملاحظة أن الباجي ـ وهو الذي يذهب إلى القول بأن الحق في واحد وبأن مَن حكم بغيره فقد حكم بغير الحق وأننا كُلِّفنا الاجتهاد في طلبه وإلاّ فقد أثِمنا وأننا مأجورون مرة واحدة إن أخطأناه ومرتين إن أصبناه[٨٤] ـ ينقل استدلال القاضي أبي بكر على رأي مخالفٍ لرأيه، وهو أن كل مجتهد مصيب؛ وذلك أن مالكاً ـ في نظر أبي بكر ـ «لولا أن رأى أن كل مجتهد مصيب لما جاز له أن يقرّهم على ما هو الخطأ عنده»[٨٣].

---

(٨٢) رسالة في الصحابة، ص ٤١ و٤٣.
(٨٣) الإحكام، ف ٧٦٨.
(٨٤) الإحكام، ف ٧٦٩.

إلا أن الأهم من كل هذا هو أن الباجي يذكر أن المالكية والحنفية ـ أو على الأقل الإمام أبا حنيفة ـ والأشعرية ـ أو على الأقل إمامهم أبا الحسن ـ وكذلك المعتزلة، إن اختلفوا في قضية الاجتهاد في طلب الحق، فالأمر ليس كذلك بالنسبة للشافعية. وهكذا يؤكد: «وكل مَن لقيت من أصحاب الشافعي يقـول: إن الحق في واحـد، وهو المشهور عنه». إذاً فالإمام الشافعي المتوفى في ٢٠٤/٨٢٠ كان يرى أن على المجتهد أن يسعى إلى طلب الحق وهو واحد وأن ليس كل مجتهد مصيباً باعتبار أن الحق لا يمكن أن يكون في جانبين مختلفين وفي آنٍ واحد وحول قضية واحدة. فلا نعجب عند ذلك عندما نراه يؤلف الرسالة ويحاول أن يضبط فيها أصول الفقه أو أصول البيان المنهجي حتى يحمل المجتهدين على منهجية تشريعية تبعد عنهم الاختلافات التي كانوا قد تورطوا فيها من جراء مغالاتهم في استعمال الرأي. وقد حاول تقنين البيان المنهجي القرآني بأن حدّد مدلول الأمر والنهي والعام والخاص والمجمل والمفصل والناسخ والمنسوخ كما حاول تقنين بيان منهجية الحديث النبوي بأن أضاف إليه قواعد النقد الخارجي من نقد الإسناد ورجاله وكذلك الداخلي من النظر في متنه ومقدار تكامله مع القرآن. وهكذا حكم بأن الرأي الصرف على شكل الاستحسان إن هو إلا تعسف وتلذّذ واشترط في استعماله أن ينحصر في نطاق القياس الذي لا يكون مرسلاً وإنما على نص محدد من القرآن والحديث. وهكذا حكم على إجماع المدارس الفقهية القديمة ـ كما يسمّيها شَخْت ـ ورأى فيه سبب الاختلافات بين المسلمين باعتباره منبثقاً عن الاستعمال المطلق للرأي داخلها، وسعى أن يحلّ محلّه الإجماع العام للمسلمين. وحجته في ذلك ـ كما سبق أن لاحظناه مراراً ـ هي أن الأصل هو النص من قرآن أو حديث وسنّة وأنه لا يعقل أن يُجمع المسلمون على خلافه بل يؤكد أننا «نعلم أن عامّتهم لا تجتمع على خلاف لسنّة رسول اللّه ولا خطإٍ إن شاء اللّه»، كما «نعلم أنهم إذا كانت سُنن رسول اللّه لا تعزُب عن عامّتهم

فقد تعزب عن بعضهم»[٨٥]. هذا عن العقل، أمّا عن النقل فهو في الحديث النبوي الذي سبق لنا أن تعرضنا له وهو الذي رواه عمر: «أَكرِمُوا أَصْحَابِي (. . .). ألا فَمَنْ سَرَّهُ بَحْبَحَةُ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزَمِ الْجَمَاعَةَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْفَذِّ وَهْوَ مِنَ الإِثْنَيْنِ أَبْعَدُ(. . .)». وقد رأى الشافعي أن هذا الحديث لا يمكن تأويله تأويلاً مادياً محسوساً باعتبار اجتماع أبدان قوم في مكان واحد، وذلك لأن الأبدان «تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين والأتقياء والفجّار» فليس في لزوم اجتماعهم معنى لأنه أولاً لا يمكن ثم إنه لا يفيد شيئاً. فلم يبقَ إلا تأويل واحد وهو أن لزوم جماعتهم هو حملهم على ما هي عليه «من التحليل والتحريم والطاعة فيهما». وهكذا «مَن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومَن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها». وهذا يعني أنهم لا يخالفون أيّ نصٍّ من أيّ نوع كان؛ «وإنما تكون الغفلة في الفِرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافةً غفلةٌ عن معنى كتاب ولا سنّة ولا قياس إن شاء اللّه»[٨٦].

ويجب أن نلاحظ أننا لا ندّعي مطلقاً أن الإمام الشافعي رمى بعمله هذا إلى الاستجابة إلى الرغبة التي عبّر عنها ابن المقفع أو إلى أن يحلّ محل مالك الذي رفض أن يستجيب إلى هذه الرغبة وإن حملها إليه خليفة عباسي هو المهدي. ولكن الذي نعنيه هو أن الشافعي قد سعى

---

(٨٥) الرسالة، ص ٤٧٢.

(٨٦) الرسالة، ص ٤٧٣ ـ ٤٧٦. وقد تساءل الباحثون عن سبب عدم استشهاد الشافعي بالحديث المشهور والذي اعتمد عليه الأصوليون بعده: «لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلاَلَةٍ ـ أو خَطَإٍ». أنظر التفاصيل مع الإحالات في مقالنا عن الإجماع، ص ٧٠ ـ ٧١ بيان ١. وإذ يرى يوسف شَخْت أن السبب هو جهل الإمام للحديث الذي لم يظهر بهذه الصيغة إلا في منتصف القرن الثالث الهجري، أو يتوقف أ. حسن في البتّ في علم الشافعي أو جهله به، فالشيخ عبده (ـ ١٩٠٥) ومن بعده الشيخ الألباني، محدِّث الشام، يرى كل واحد منهما أن حجية الإجماع لا يمكن أن تقوم على هذا الحديث بالذات.

بعمله إلى توحيد صفوف المسلمين بإزالة أسباب الخلاف التي استعرضناها فيما سبق. وهو وإن حرص على إزالة الأسباب فلم يكن متأكداً من زوال الاختلاف ذاته. وعلى كلٍّ فليس من باب الصدفة أن كان الباب الأخير من الرسالة مخصصاً للخلاف نظرياً وتطبيقياً[87]. فهو يقسمه إلى قسمين: محرّم وغير محرّم؛ «الاختلاف من وجهين: أحدهما محرَّم، ولا أقول ذلك في الآخر»[88]. فهو لا يحرّمه وإن كان لا يستسيغه إلا على مضض. وذلك لأن المحرَّم هو «كل ما أقام اللّه به الحجّة في كتابه أو على لسان نبيّه منصوصاً بيّناً» فهو «لم يحلّ الاختلاف فيه لِمن علمه». أما غير المحرَّم فهو «ما كان من ذلك يحتمل التأويل ويُدرَك قياساً، فذهب المتأول أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيرُه؛ لم أقل إنه يُضيِّق عليه ضيق الخلاف في المنصوص»[88]. وبما أن غرض الرسالة هو السعي لتضييق رقعة الخلاف إلى أقصى ما يمكن ذلك، لا يفوت الشافعي أن يستشهد بالقرآن على ذمّ التفرّق: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ ثم ﴿وَلاَ تَكونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾. ولا يفوته كذلك أن ينبّه على أن ما اختلف الناس فيه «مما للّه فيه نص حكم يحتمل التأويل» يوجد في معظم الأحوال «على الصواب فيه دلالة»[89] وذلك أن «قلّ ما اختلفوا فيه إلا وجدنا فيه عندنا دلالة من كتاب اللّه أو سنّة رسوله، أو قياساً عليهما أو على واحد منهما»[90]. وينطلق بعد ذلك الإمام إلى تطبيق مبدئه العام هذا بتقديم جملة من القضايا التشريعية الخلافية يمكن إيجاد حلول لها اتفاقية أو إجماعية بالرجوع ـ عن طريق القياس ـ إلى القرآن أو السنّة أو إليهما معاً[91]. وحتى إذا تعلّق الأمر

(87) أنظر الرسالة من ص ٥٦٠ إلى آخر الكتاب.
(88) أنظر الرسالة، ص ٥٦٠.
(89) أنظر الرسالة، ص ٥٦١.
(90) أنظر الرسالة، ص ٥٦٢.
(91) أنظر الرسالة، ص ٥٦٢ ـ ٥٩٦.

بأقاويل الصحابة التي تفرقوا فيها فاللجوء إلى ذات المنهجية هو الضامن للخروج من الخلاف، وهكذا «نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو كان أصحّ في القياس»[٩٢].

ولعلّ القارىء الكريم يستصعب هذه الخطة التي أراد الشافعي أن يحملنا عليها ويقول: أين النتائج الطيبة من النوايا الحسنة؟ أين الواقع والتطبيق من النظرية والتخطيط؟ وله الحق أن يقول ذلك. إلا أن هذا لا يمنع أن الشافعي أراد إصابة الهدف. هل نجح في ذلك؟ هذه قضية أخرى يمكن الخوض فيها! ولكن مما لا شك فيه أن الخلاف استمر بعد الشافعي وإن كان السعي إلى حصره في أربعة مذاهب كبرى مشهورة قد نجح إلى أبعد حدٍّ حتى إن العلماء أصبحوا يتحدثون عن غلق «باب الإجتهاد» ويكادون يجمعون على ذلك. والإجماع هو غير تام ولا شك لأن الأصوليين ظلوا يبحثون في الإجتهاد ويختلفون في الحكم على الحق: هل هو في واحد أم في أكثر، وهل كل مجتهد مصيب أم لا؟ هذا بقطع النظر عن الحديث النبوي المقبول والذي يعلن عن ظهور مجتهد على رأس كل قرن يجدّد للأمة دينها[٩٣]. وهو حديث وإن طُبِّق على الشافعي المتوفى في ٢٠٤ فقد طُبِّق أيضاً على أبي الحسن الأشعري المتوفى في ٩٣٥/٣٢٤ والباقلاني المتوفى في ١٠١٢/٤٠٣ والغزالي المتوفى في ١١١١/٥٠٥ وهكذا إلى يوم الناس هذا.

٤ ـ **الإجماع الإنشائي الابتدائي (آفاق للمستقبل)**: لاحظنا في مطلع حديثنا عن الإجماع أن من أمهات القضايا التوفيق بين النظرية والتطبيق وأن نجعل من هذا الأصل الثالث من المنهجية التشريعية عنصر إنشاء وابتداء لا إقرار وتوكيد فحسب. والحقيقة أن بعض علماء الأصول في عصرنا

---

(٩٢) أنظر الرسالة، ص ٥٩٦ ـ ٥٩٧.

(٩٣) أنظر في معجم فنسنك (ج ٢، مادة رأس) الإحالة على سنن أبي داود (باب ملاحم) ثم على مسند أحمد بن حنبل.

هذا يلاحظون أن الإجماع لم يقم بهذه الوظيفة إلا في عصر الصحابة، وذلك للأسباب التي تعمّق في تحليلها ابن حزم الظاهري واستعرضنا ملخصاً لها؛ وهم يشعرون بما يكمن فيه من طاقة خلّاقة، إلّا أنهم يكتفون بالتعريج على رأي قُولْدزِيهرْ في هذا الصدد ولا يقترحون شيئاً جديداً، بل يكتفون بترديد ما قاله الأصوليون القدماء، ولو بذلوا جهداً في تقديم مادتهم تقديماً قد استفاد من الوسائل البيداغوجية التربوية الحديثة أو من أساليب الفقه المقارن[٩٤].

ولهذا السبب فالعالِم الباكستاني كمال فاروقي الذي ألمعنا إلى نظريته أكثر من مرة يستحق منّا عناية خاصة إذ حاول أن يأتي بشيء جديد من شأنه أن يفجّر طاقة الإجماع الخلّاقة الإنشائية[٩٥]. وسنرى أنه في الواقع لم يقم بأكثر من عملية عكسية للتي قام بها الشافعي. لاحظنا أن هذا الإمام ـ كما حاول إثبات ذلك يوسف شَخْت ـ عمل على القضاء عل الإجماع المحلي الذي كان منبثقاً عن استعمال الرأي داخل المدارس التشريعية القديمة. وهدفه من هذا القضاء هو إقامة عنصر جديد محله، أي إجماع المسلمين قاطبة، كأصل من أصول التشريع. ولقد استفدنا من دراسة المستشرق أن همَّ الإمام هو القضاء على الخلاف بربط الإجماع بالعنصر الثاني من عناصر المنهجية التشريعية، إذ لا يُعقَل أن تجمع عامة المسلمين على خلاف حديث، حتى وإن علمه البعض منهم فقط. فبما أن الإجماع قد فَقَدَ وظيفته التشريعية الخلّاقة منذ تحوله من صبغته المحلية إلى صبغته العامة، فلماذا لا يفكر الباحث المعاصر، ك. فاروقي، في الرجوع إلى الوراء، أي في العمل

---

(٩٤) أنظر عرضاً طيباً لمؤلفاتهم ولأهم ما أتى فيها من مواقف في كتاب كمال منصور الآنف الذكر، ص ١٥٩ ـ ١٦٧.

(٩٥) سوف نعتمد في هذا العرض على كتابين له بالإنقليزية، الأول عن التشريع الإسلامي أصدره في كراتشي في ١٩٦٢، والثاني عن الإجماع وغلق باب الإجتهاد أصدره في السنة ذاتها وفي نفس المدينة.

على ترك عملية الشافعي جانباً مؤقتاً وإحياء الإجماعات المحلية. وقد يقول القائل: ما فائدة عمل أساسه التهديم ولو كان مؤقتاً؟ إن فائدته تتمثل في أن صاحبه حاول إرساءه على قواعد دينية كلامية فقهية أصولية، أي أنه لم يَسْعَ إلى قطع الصلة بالماضي. فلنعرض نظريته في بعض نقط أساسية:

ما هو المدلول العميق للإجماع؟ يذكر الباحث الباكستاني أن حُجِّيّة الإجماع عند الأصوليين قائمة على قضية عصمة الأمة من الخطإ، عصمة قد ضمنها حديث نبوي مشهور سبق لنا أن ذكّرنا به في هذا البحث. ولكن هذه العصمة مقدّر لها أن تكون محدودة، لأن العصمة المطلقة لا تكون إلا للّه؛ وإلا إذا أثبتنا العكس فقدنا صفتنا الأساسية كمؤمنين وموحِّدين حقيقيين. فاللّه وحده قد وَسِعَ علمه كل شيء ونفذت قدرته في جميع خلقه. أما الأمة فلا تكون عصمتها بهذا المعنى وإلاّ وقعنا في الشرك، أي أن عصمتها منظمة محددة بل محدودة في الزمان والمكان، وكذلك علمها وقدرتها فهما محدودان في الزمان والمكان أيضاً. وهذا يعني أنه من الممكن أن نحثّها على أن تقبل فكرة إجماع محلي أي محدود مكاناً، ومنسوخ، أي محدود زماناً. وهكذا نرجع إلى عهد ما قبل الشافعي، عهد الإجماعات المحلية، إذ التعلق بالإجماع التقليدي كما ضبط أصوله هذا الإمام، أي إجماع مطلق غير منسوخ، كانت له نتائج سيئة على تطور التشريع الإسلامي بحيث تسبب في غلق باب الاجتهاد.

ثم إن الباحث الباكستاني يلاحظ أن نظرته هذه إلى العصمة تتناسب تناسباً أكبر مع حالات البلدان الإسلامية في عصرنا هذا، إذ هي تحدّد ماهيتها كوحدات سياسية متفرقة منفصلة عن بعضها البعض. ولكن هذا لا يمنعنا من التعلّق بسلطة الإجماع المحلي وإن قامت حُجِّيّته على عصمة محدودة زمناً ومكاناً. ثم إننا مع مرور الزمن وإذا استطعنا أن نحقّق إجماعات محلية في سائر البلاد الإسلامية حول قضية ما فعندها يتحتم علينا أن ننشىء صيغة ـ أو شبكة ـ من المواصلات بين مُقرَّرات الإجماعات المحلية؛ ولربما

أفضى بنا ذلك إلى التفكير في إجماع موحّد لكامل العالم الإسلامي(٩٦).

ولكن كيف ينعقد الإجماع اليوم؟ يلاحظ كمال فاروقي أن الإجماع كان في الماضي لا ينعقد ألا بصورة إقرارية توكيدية (ijmâc rétrospectif) كما مرّ بنا. أما اليوم فيمكن انعقاده بصورة إنشائية ابتدائية (ijmâc prospectif)، أي كما كان شأنه داخل المدارس الفقهية القديمة. ولكن يجب علينا أن نتخذ جملة من المبادىء للوصول إلى هذا الهدف. فأولاً إن اعتبرنا العصمة من صفات الأمة بأكملها فيجب أن نصطلح على أن الواقع يقتضي أن يشارك عدد محدود فقط في المُقرَّرات التي يمكن أن تتخذ في أيّ حين. ولكن كيف نعيّن أصحاب الإجماع، هؤلاء العلماء الأكْفاء والعدول الموثوق فيهم؟. إن التسمية إن حصلت تستوجب تدخل السلطة السياسية حتى ولو كان ذلك على شكل تزكية شهادات تسلمها كليّة الشريعة وأصول الدين. أما الانتخابات فتساعد على تجنب هذا الحرج ومن الممكن أن تجري في مستوى وحدات انتخابية صغيرة، نواتها المسجد، تضمن القرب للمشاركين والاجتماعات المتكررة والمتواصلة والإعفاء اليسير، أي وضع حدّ للنيابات(٩٧).

ولكن لأهل الإجماع صفات فرض الأصوليون تجمعها فيهم، وهي تتلخص في الاجتهاد، أي في تلك الطاقة التشريعية القادرة على الوصول إلى النص واستيعابه ووعيه واستخراج الحكم المناسب منه للقضية المطروحة. ويعترف فاروقي بأن من الصعب توفرها في شخص واحد، ولهذا يقترح أن تتوفر في لجنة الإجماع بأكملها لا في كل عضو من أعضائها الذي يمكن له أن يكتفي بصفة واحدة أو اثنتين من صفات الاجتهاد.

(٩٦) يلاحظ هـ. أ. ڤيب في كتاب له سبق أن ذكرناه أن قلب الإجماع إلى مؤسسة منظمة أو إلى مجلس تشريعي منتخَب أو إلى مجلس علماء أو إلى ملتقى مضيَّق من الأئمة كما في المسيحية هي عملية مضادة لطبيعته الإسلامية. فهو في نظره عبارة عن «ضمير المجموعة» أو «صوت الشعب» أو «العزيمة العامة» التي تبرز بعد انقراض الأجيال. أنظر الإحالة على كتابه في النظرية لأ. حسن، ص ٢٥٣.

(٩٧) أنظر الإحالات على كتابي فاروقي في مفهوم السلطة لمنصور، ص ١٦٦ بيان ٧.

ولكن كيف تتخذ المُقرَّرات؟ يرى الباحث أن من الوهم التعلّق بمبدأ الإجماع التام ويتساءل عمّا إن قُدِّر في الماضي أن يطبق ولو مرة واحدة وحتى حول نصوص بيّنة محكمة واضحة. وعلى كلٍّ فيكتفي بأغلبية ثلاثة أرباع المشتركين، ويلاحظ أن خلاف الربع الأخير سيكون حائلاً حقاً دون جمود لجنة الإجماع أو عرقلة مساعيها[٩٨]. ولنذكّر بأن شخْت قد أوضح أن إجماع المدارس الفقهية القديمة لم يكن إجماعاً تاماً وإنما كان عبارة عن اتفاق الأغلبية فقط من العلماء.

القيـــاس

سوف لا نستعرض النظرة الوصفية الأفقية في هذا القسم، فما أتى به الباجي في **الإحكام** ـ فضلاً عن **المنهاج** ـ في غاية الشمول والوضوح والبيان؛ ولا نراه إلا موفياً لغرض القرّاء الكرام حتى الذين يلتمسون المباحث الدقيقة في هذا الباب. أما النظرة التأريخية ـ وهي كما رأينا من مشمولات نظر الإستشراق ـ فسوف لا نتوقف عندها طويلاً. فكلّ ما لاحظناه ـ معتمدين في ذلك على كتب يوسف شَخْت الثلاثة ـ في باب الحديث والإجماع صالح تماماً لباب القياس. فقد مرّ بنا أن الإمام الشافعي المتوفى في ٢٠٤/٨١٩ عندما سعى إلى إزالة الخلاف بين المسلمين فكر في إرساء قواعد بيانية تأويلية herméneutique غاية في الضبط والإحكام من شأنها أن تحيط الفقه بسياج من الموضوعية يقيه أهواء الفقهاء وتعسفهم وتلذذهم. وهكذا أنكر الإمام الاستحسان كما أنكر الرأي عامة وحاول تقنينه بأن اشترط في استعماله تقييدَه بالنص ـ قرآناً أو حديثاً ـ عن طريق القياس. وعمله في الإجماع بأن وسّعه من إجماع محلي إلى إجماع عام يرمي أيضاً إلى إرساء الفقه على قواعد موضوعية بعيدة عن الذاتية البشرية إذ لا يُعقَل في نظره أن يجمع كامل المسلمين على خلاف لقرآن أو سنّة، بل لا بدّ أن ينبثق إجماعهم عن حديث عَزُبَ عن معظمهم ولم يعزب عن بعضهم.

---

(٩٨) أنظر كمال منصور في كتابه عن مفهوم السلطة (ص ١٦٧) للإحالة على كتابي كمال فاروقي.

والواقع أن ابن حزم عندما أنكر القياس رأى فيه بدعة ظهرت في القرن الثاني للهجرة متبوعة ببدعة الإستحسان في الثالث وبدعة التعليل والتقليد في الرابع. وفصّل كذلك القول في العلل «التي يقول بها حذّاق القيّاسين عند أنفسهم ولا يرون القياس جائزاً إلّا عليها» فأكد تأكيد اليقين أن لم يقل بها أحد من الصحابة ولا التابعين ولا تابعي التابعين «وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي واتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة ثم تلاهم فيه أصحاب مالك»(٩٩).

ولقد سبق لنا في كتابنا عن **مناظرات في الشريعة الإسلامية** أن لفتنا النظر إلى هذا التقارب في النتائج التي وصل إليها ابن حزم والمستشرق شَخْت، وذلك بعد اتباع طريقتين مختلفتين تماماً وانطلاقاً من مفهومين لا نجد بينهما أيّة نقطة مشتركة. ولاحظنا أيضاً أن هذه المقارنة ـ في النتائج على الأقل ـ بين مفكر من القرن الخامس الهجري، مُنتمٍ إلى أكثر الدوائر تضييقاً في استعمال الرأي، وبين أحد كبار علماء الإسلاميات في قرننا الحالي، قد تبدو ساذجة ولكنها ليست عارية من الفائدة(١٠٠).

أما القضية التي تهمنا هنا بصورة خاصة والتي بحث فيها الاستشراق أو مَن تأثر به من العلماء المسلمين فهي قضية تأثير المنطق اليوناني في منطق الفقهاء أو القياس.

ـ وفعلاً فالجدل ما زال قائماً بين العلماء، وذلك منذ مطلع هذا القرن العشرين؛ فمن مثبت لهذا التأثير ومؤكد له كالمستشرق الإنجليزي مرغوليوث P.S. Margoliouth؛ ومن منكر له متحمس في هذا الرد كالعلماء إبراهيم مذكور وأحمد أمين وسامي النشّار وحسن حنفي؛ ومؤخراً حاول الباحث حسن عبد الرحمان الوقوف موقفاً وسطاً فمال إلى القول بنوع من الشبه بين نظرية القياس كما ضبطت في **الرسالة** للإمام الشافعي ومنطق أرسطو(١٠١).

---

(٩٩) الإحكام لابن حزم، ج ٧، ص ١١٧.

(١٠٠) مناظرات، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٦ من النص الفرنسي و ص ٣٣٣ ـ ٣٣٧ من النص المعرب.

(١٠١) أنظر مقال ح. عبد الرحمان عن **الاستدلال بالأولى والاستدلال بالقياس في المنطق التشريعي الإسلامي L'argument**.

ـ قاوم ابن حزم بكليته قياس الفقهاء المعروف وخاصةً مبدأ العلّة الذي يُلحَق بفضله فرع بأصل يُمَكّن من تطبيق حكم هذا على ذلك. ورأى أن الخطر الأول يتمثل في هذا التعليل، وذلك لأنه يعتبر أن أوامر اللّه المطلقة لا تعلِّلُها عقول البشر وأنْ ليس للبشر ـ وقد أخرجهم اللّه من بطون أُمهاتهم لا يعلمون شيئاً ـ من علم إلاّ ما علّمهم اللّه إياه؛ ثم إن التعليل وغيره من وسائل الاستنباط والرأي يفتح الباب إلى الزيادة في التشريع، بينما قد أكد اللّه في كتابه أنه قد أكمل دينه وأتمّ نعمته على المسلمين الذين ارتضى لهم دينه.

ـ ولكنه تعلّق بقياس الفلاسفة أو ما يسمّيه «بالسِّلْجِسْمُوس» أو الجامعة لأنه رآه مبنياً على مقدَّمات برهانية بديهية هي من باب الحواس وأوائل العقول، ثم هي إذا رُتِّبت انتهت إلى نتائج حتمية لازمة كانت قد تضمنتها بعدُ هذه المقدَّمات، بحيث «إن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها» كما صرّح بذلك في كتابه **التقريب**[١٠٢].

وفي هذا البحث السريع نريد أن نعتمد التخطيط الآتي:

١ ـ مكانة ابن حزم الأصولي والمنطقي في تاريخ الأصول والمنطق الإسلامي (مقارنته بالغزالي ثم بابن تيمية).

٢ ـ تطبيقه لمنطق أرسطو على الشريعة الإسلامية.
- لزوم المنطق وفائدته وغرضه.
- مطابقة أحكام الشريعة لعناصر المنطق.
- الحاجة الماسّة إليه للحدود ثم القياس.

٣ ـ حكم العلماء على هذه التجربة الحزمية:
- القدماء (الحميدي ـ صاعد ـ ابن حيّان).
- المعاصرون. (إ. عبّاس. ر. برنْشفيكْ. ر. أَرْنَلْدَازْ).

---

(١٠٢) أنظر التقريب، ط ١، ص ١٠٦.

١ ـ مكانة ابن حزم الأصولي والمنطقي:

لعلّ المستشرق المَجَري قُولْدِزيهرْ I. Goldziher هو أول مَن درس موقف السنّة الإسلامية الكلاسيكية من علوم الأوائل. ففي دراسة له نشرها ببرلين سنة ١٩١٦، ونشرها مُعرَّبةً عبد الرحمان بدوي بالقاهرة سنة ١٩٤٠، يستعرض هذه العلوم بما فيها المنطق اليوناني ليبيّن موقف الفقهاء والمتكلمين السنّيين منه رفضاً أو قبولاً ثم يحاول أن يحدّد تطور هذا الموقف، وذلك بالاعتماد على بعض الأسماء من مشاهير علماء المسلمين(١٠٣).

لما حقّق إحسان عباس نص ابن حزم الذي يهمّنا في هذا البحث وهو باسمه كاملاً: «التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهية» ونشره سنة ١٩٥٩ في بيروت، قدّم له بمقدمة قصيرة ولكنها دسمة ومفيدة، لاحظ في نهايتها أن الكتاب «ينشىء مقارنات بينه وبين الغزالي وابن تيمية وسواهم في نطاق المحاولة التي قام بها»(١٠٤).

ـ وفعلاً قد قام المستشرق الفرنسي ر. برنْشفيكْ R. Brunschvig بهذه المقارنة الثلاثية في بحث قيّم ألقاه في مؤتمر انعقد في إيطاليا في شهر أفريل ١٩٦٩ تحت إشراف المجمع الوطني بروما Lincei حول موضوع: «الشرق والغرب في العصر الوسيط: الفلسفة والعلوم» ونشر هذا البحث ضمن أعمال المؤتمر في روما سنة ١٩٧١. وانتهى الباحث إلى تحديد مواقف ثلاثة رئيسية:

ـ تعلّق ابن حزم بتبني المنطق اليوناني وتطبيقه على الشريعة

---

(١٠٣) قُولْدزيهر نقلاً عن ر. برنْشفيكْ في فصله المذكور في هذه الصفحة وعنوانه: **المتكلمون والفقهاء في الإسلام وموقفهم من المنطق اليوناني قبولاً أو رفضاً: ابن حزم ـ الغزالي ـ ابن تيمية**، ص ١٨٥. ويوجد المقال ضمن دراسات لبرنْشفيكْ أيضاً، ج ١، ص ٣٠٣: **Etudes d'Islamologie**. أما كتاب ع. بدوي فهو التراث اليوناني.

(١٠٤) التقريب، ط ١، مقدمة، ص ل.

الإسلامية ورفض منطق الفقهاء؛ أي إن ابن حزم يقول بقياس الفلاسفة (syllogisme) ويرفض قياس الفقهاء ويبيّن ما يتمتع به الأولون من قدرة على التحديد الصحيح ثم على بناء النتائج على المقدَّمات بناءً مستقيماً يقيناً. وقد اعتمد الباحث على **التقريب** وكذلك على **الإحكام في أصول الأحكام**. ولا نطيل في تحليل ما كتب المستشرق فلنا عودة إلى هذا الحديث.

ـ تطبيق **الغزالي** المنطق اليوناني على النصوص الدينية الإسلامية، ولكن دون رفض لقياس الفقهاء. وفعلاً فقد مجّد المنطق اليوناني في كتابه **المنقذ من الضلال** عندما كتب فيه: «وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً أو إثباتاً، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وبشروط مقدَّمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحدّ الصحيح وكيفية ترتيبه، وإن العلم إما تصوّر، وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان. وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات». ويمثل الغزالي على ذلك بهذا الحديث: «ومثال كلامهم فيها قولهم: «إذا ثبت أن كل أ. ب، لزم أن بعض ب. أ، أي إذا ثبت أن كل إنسان حيوان لزم أن بعض الحيوان إنسان». «ويعبّرون عن هذا بأن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية». ويتساءل الغزالي بعد هذا قائلاً: «وأي تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يُجحَد ويُنكَر؟ فإذا أنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكِر بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار». ثم ينتقل إلى بيان خطر المنطق على مَن ينخدع ببراهينها اليقينية: «نعم. لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل. وربما ينظر في المنطق أيضاً مَن يستحسنه ويراه واضحاً، فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مُؤيَّدة بمثل تلك البراهين، فاستعجل بالكفر قبل

الإنتهاء إلى العلوم الإلٓهية. فهذه الآفة أيضاً متطرقة إليه»(١٠٥).

أما عن الجامعة (syllogisme) فليست نتيجتها مجرد إعادة للمقدَّمتين فقط؛ وإن كانتا قد تضمنتها بالقوة ـ وابن حزم يقول بـالتضمين الفعلي والحقيقي: «إن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها» كما مرّ بنا ذلك منذ قليل نقلاً عن التقريب ـ إلاّ أن هنالك إضافة مزيد من العلم بإخراجها. وكابن حزم طبق الغزالي المنطق على الفقه، بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما أرجع بعض الاحتجاجات القرآنية والفقهية إلى الجامعة. ويذهب الغزالي إلى أن يقرن تمثيل المناطقة (analogie) بالقياس الشرعي، فكلاهما يؤدّي إلى أحكام ظنية وذلك بإضافة أمر إلى أمر، أي فرع إلى أصل، دون المرور بالكليات (universaux). ولكنه يَفْرِق القياس عن الجامعة باعتبار أن العلّة ليست المقدَّمة الثانية (moyen terme)(١٠٦).

ـ رفض ابن تيمية الحنبلي (١٣٢٨/٧٢٨) للمنطق اليـوناني جملة ونقضه إياه مع قوله بالقياس الشرعي الإسلامي. وهو يرفض ادّعاء المناطقة اعتبار الجامعة هي الطريق الوحيد إلى الحقيقة فيردّ قولهم: «إن التصوّر المطلوب لا يُنال إلاّ بالحدّ» وكذلك قولهم: «إن التصديق المطلوب لا يُنال إلا بالقياس» وذلك في مقامين سالبين، وكذلك يردّ قولهم في مقامين موجبين أي «أن الحدّ يفيد العلم بالتصورات» ثم «أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات». ويتساءل: كيف يزعم المنـاطقة ـ بـدون دليل وباعتبار البداهة بينما الأمر ليس كذلك ـ أن الحدّ «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزلّ في فكره؟»(١٠٧). ثم إن الحدّ يصعب عند إقامته، فضلاً عن أنه لا يكشف عن شيء. فكـون الرجل حيواناً ناطقاً هل يكشف هذا التصور ماهيّة الإنسان؟ فإن كنّا نجهلها مسبقاً فالحدّ لا يفيدنا شيئاً.

---

(١٠٥) المنقذ من الضلال، طبعة القاهرة د.ت، تصحيح م.م. جابر، ص ٢٦ ـ ٢٧.
(١٠٦) عن الغزالي انظر دراسات لر. برنْشفيك، ص ٣١٣ ـ ٣٢١.
(١٠٧) ابن تيمية في كتاب الرد على المنطقيين، طبعة بومباي بالهند ١٩٤٩، ص ٧.

أما القياس فلا فائدة تُرجى منه إذ هو عاجز عن إعلامنا بالأشياء الموجودة وبتمكيننا من تصوّر الذي هو لازم الوجود، أي الكائن الإلهي. بل إن القياس لذو ضرر إذ يطيل الطريق ويبعد عن الغرض المقصود، حتى إنه ليؤدي إلى عكسه. ويعبّر عن ذلك تعبيراً قوياً فيقول: «ما ذكروه إذا كان صواباً فإنه تطويل للطريق وتبعيد للمطلوب وعكس للمقصود. فإنهم زعموا أنهم جعلوه آلة قانونية تمنع الذهن أن يزلّ في فكره. وما ذكروه إذا كلّفوا الناظر المستدل أن يلزمه في تصوراته وتصديقاته كان أقرب إلى زلله في فكره وضلاله عن مطلوبه، كما هو الواقع». ويعمد إلى صورة معبِّرة فيقول: «كثرة هذه الأشكال وشروط نتاجها تطويل قليل الفائدة كثير التعب، فهو لحم جمل غثّ على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل. فإنه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرها بالشكل الأول الفطري، فبقية الأشكال لا يحتاج إليها»[١٠٨].

وعلى النقيض من ذلك يمجّد ابن تيمية القياس الشرعي، فهو أيسر استعمالاً وأكثر وضوحاً وأوفر خصباً من القياس اليوناني. ثم هو لا يتطلب المرور بالكليات وإن كان يؤدّي إليها. والخلاصة أن ابن تيمية لا يؤمن بجدوى الأشكال المنطقية للوصول إلى حقائق ثابتة، ويؤكد أن محور النظر مادة العلم لا صورة القياس. وقبل أن يختم المستشرق الفرنسي حديثه عن ابن تيمية الذي اعتمد فيه خاصة على كتاب **الرد على المنطقيين** وكذلك **نقض المنطق** يتساءل عمّا إذا كان النقد الأوروبي في الغرب المسيحي قد استفاد من ملاحظات الحنبلي النقدية إذ تكون قد مهدت له السبيل أو على الأقل أنارت له الطريق. وعلى كلٍّ فإن صعبت الإجابة على هذا التساؤل لصعوبة إقامة سند يصل ابن تيمية بفلاسفة الغرب المسيحي، فالمهم أن نلاحظ أن المشعل قد انتقل من يد إلى يد أو من أرض إلى أرض وذلك لقرون عديدة وحتى يومنا هذا[١٠٩].

(١٠٨) المصدر ذاته، ص ٢٩٧.
(١٠٩) أنظر حديث ر. برنشفيك عن ابن تيمية في كتاب دراسات، ص ٣٢١ - ٣٢٦.

٢ ـ تطبيق ابن حزم لمنطق أرسطو على الشريعة الإسلامية:

ـ يؤرخ إحسان عباس كتابة التقريب بفترة ما بين ٤١٥ و٤٢٥[١١٠]. أما ر. برنْشفِيكْ فيحاول تقصير الفترة بإدراجها ما بين ٤١٧ و٤٢٢[١١١]. والمهم أن نلاحظ أنه كتاب ألّفه صاحبه وهو ما بين الثلاثين والأربعين من عمره. وهو إذن سابق في الزمن على كتبه الأخرى مثل **الإحكام** الذي يذكر فيه أنه كتبه سنة ٤٣٠ **والمحلّى** وبعض الأجزاء من كتاب **الفِصَل** الذي ألّفه ما بين ٤٢٠ و٤٤٠[١١٢].

ـ ويحتوي الكتاب على:

أ ـ المدخل إلى المنطق أو إيساغوجي[١١٣]:

وهو خاصة من تأليف فرفوريوس الصوري؛ ويبيّن فيه صاحبه ما معنى الحدّ والرسم والفرق بينهما ثم يفصّل الحديث في الجنس والنوع والفصل والخاصة والعَرَض. وقد أراد ابن حزم من الأصوليين أن يستفيدوا من هذا الباب ليدقّقوا تحديد معنى الكلمات الذي بدونه لا يتم شيء من فهم الشريعة وتَبَيُّن تطبيق أحكامها تطبيقاً صحيحاً. ويرى أن أصحاب القياس إذ يجهلون هذا الباب يلحقون الأشباه بأشباهها معتمدين على ظاهر الأشياء، بينما المنطق السليم يقتضي الإلحاق حسب الجنس والنوع وما إلى ذلك، وسنرى هذا تفصيلاً في ما يأتي.

---

(١١٠) التقريب لابن حزم، ط ١، ص ب.ج. من المقدمة.

(١١١) المصدر ذاته، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

(١١٢) أنظر كتابنا مناظرات، ص ١٩ ـ ٢١ (النص الفرنسي) وص ٢٢ و ٢٣ من النص المعرب وكذلك مقالنا عن التزام ابن حزم السياسي ونظرية الخلافة **L'Engagement** في كتابنا فقهاء، ص ٦٩ ـ ٩٩، وخاصة بداية المقال لتحديد فترة تأليف الفِصَل.

(١١٣) التقريب، ط ١، ص ١١ ـ ٣٥.

ب ـ كتب من تأليف أرسطاطاليس معلّم الإسكندر[114]:

ـ ك. الأسماء المفردة «قاطاغورياس»	I: Catégories
ـ ك. «باري أرمينياس»	II: De L'Interprétation
ـ ك. البرهان (٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦)	III: Les Premières Analytiques
	IV: Les Secondes Analytiques
	V: Les Topiques
	VI: Les Réfutations sophistiques

ـ ثم كتاب البلاغة.
ـ وأخيراً الشعر.

ـ ويتجه ابن حزم بكتابه هذا إلى أصناف أربعة من القرّاء:

● قوم جاهلين بكتب الأوائل والحكماء فحكموا على محتواها بالكفر وبنصرته للإلحاد.

● قوم يعتبرونها «هذياناً من المنطق وهذراً من القول» وهم أيضاً قد جهلوها فناصبوها العداء لهذا السبب فقط.

● قوم يرجو ابن حزم هدايتهم لأنهم إن قرأوا هذه الكتب كانوا قد تأثروا بعدُ بقول الجهّال، فأقبلوا عليها «بعقول مدخولة وأهواء مؤوفة وبصائر غير سليمة». ويقول ابن حزم إنه لم يجد أحداً قبله انتدب نفسه لهذا العمل.

● قوم قرأوا هذه الكتب «بأذهان صافية» و«عقول سليمة» فاستفادوا منها لتثبيت التوحيد عندهم «ببراهين ضرورية لا محيد عنها» كما اهتدوا بها في كل شعب من شِعاب العلوم ففتحت لهم كل مستغلق وأوضحت لهم كل غامض[114م].

ـ وخلافاً لأبي حيّان التوحيدي الذي عبّر على لسان أبي سعيد السِّيرافي

(١١٤) المصدر ذاته من الطبعة المذكورة، ص ٣٦.
(١١٤ م) المصدر ذاته من الطبعة المذكورة، ص ٦ ـ ٨.

في مناظرته لمَتّى بن يونس النحوي عن مبدأ تعلّق منطق أرسطو باللغة اليونانية الذي صِيغَ فيها وعن رفضه إياه لهذا السبب[١١٥]، فابن حزم يؤمن بمنطق إنساني لا يعرف الحدود الجغرافية ولا التاريخية المتعارَفة. وقد أوضح ذلك بدقة إذ قال في تقديمه لكتب أرسطو الثمانية: «فإن مَن سلف من الحكماء، قبل زماننا، جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المُسَمَّيات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة والإختيار مختلف شتى»[١١٦]. وبعد بيان هذا المنهج الكلي للمعرفة الذي أحكموه إحكاماً «إذ رتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب بهذه الأسماء وما يصحّ من ذلك وما لا يصحّ وتَقَفَّوْا هذه الأمور فحدّوا في ذلك حدوداً ورفعوا الإشكال»[١١٧]، قرّر ابن حزم بلا تردد ولا توقف أن اللّه ـ تعالى ـ نفع بها منفعة عظيمة[١١٨]؛ كما قرر في إحدى رسائله وهي **رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق** أن المنطق «علم حسن رفيع لأنه فيه معرفة العالَم كله بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه والوقوف على البرهان الذي لا يصحّ شيء إلا به وتمييزه مما يظن من جهل أنه برهان وليس برهاناً»[١١٩].

ويحرص ابن حزم على ربط المنطق بالشريعة ربطاً مُحكَماً لازماً فيقرّر مبدئياً أن منفعته إذ تخطت علماً واحداً فشملت كل علم أصبحت أكيدة لكتاب اللّه وسنّة نبيّه ـ ﷺ ـ وللفتيا في الحلال والحرام والواجب والمُباح إلى حدّ أن مَن لم يدرك القدر الكافي منه «لم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله

---

(١١٥) أنظر فصل دائرة المعارف الإسلامية، ط٢، بقلم ر. أرنَلْدَازْ (وهو مخصص لابن حزم): R. Arnaldez.

(١١٦) التقريب، ص ٦.

(١١٧) المصدر ذاته وبنفس المكان.

(١١٨) نفس المصدر.

(١١٩) أنظر رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق إحسان عباس، مصر ـ بغداد، د.ت. ص ٤٣ وانظر أيضاً ر. برنْشفيكْ في المصدر المذكور، ص ١٨٩.

بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدَّمات وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتَصْدُق أبداً، أو يميِّزها من المقدَّمات التي تصدُق مرة وتكذِب أخرى ولا ينبغي أن يُعتبَر بها»[١٢٠].

ـ ولأجل هذا ولكي يمهِّد السبيل لهذه الاستفادة المزدوجة ـ الأولى في نطاق الحدود والثانية في نطاق البرهان ـ يحرص على أن يقيم معادلات تامة بين أحكام الشريعة وعناصر المنطق حتى تكون كالمفتاح للأصولي. يقول: «اعلم أن عناصر الأشياء كلها أي أقسامها في الإخبار عنها ثلاثة أقسام لا رابع لها:

«إما واجب وهو الذي قد وجب وظهر أو ما يكون مما لا بدّ من كونه كطلوع الشمس كل صباح وما أشبه ذلك. وهذا يسمى في الشرائع «الفرض واللازم».

«وإما ممكن وهو الذي قد يكون وقد لا يكون، وذلك مثل توقعنا أن تمطر غداً، وما أشبه ذلك. وهذا يسمى في الشرع «الحلال والمُباح».

«وإما ممتنع وهو الذي لا سبيل إليه كبقاء الإنسان تحت الماء يوماً كاملاً (. . .) وهذا القسم يسمى في الشرائع «الحرام والمحظور»[١٢١].

وكذلك داخل الممكن يقيم معادلات تامة كاملة بين الممكن القريب والمباح المستحب وبين الممكن البعيد والمباح المكروه وبين الممكن المحض والمباح المستوي وهكذا[١٢٢].

ـ وقبل أن نصل إلى القسم الثالث فنستعرض فيه الأحكام التي أصدرها العلماء قديماً وحديثاً على هذه التجربة الحزمية القائمة على إدماج أحكام

---

(١٢٠) التقريب، ص ٩ ـ ١٠.
(١٢١) التقريب، ص ٨٦ ـ ٨٩. وانظر أيضاً ر. برنشفيك في المصدر المذكور، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.
(١٢٢) التقريب، ص ٨٦ ـ ٨٩.

الشريعة في عناصر المنطق إدماجاً كاملاً، لنقف قليلاً في ميدانين، ميدان الحدود ثم البرهان ولِنرَ كيف يتصور ابن حزم الترابط فيهما بين الشريعة والمنطق.

ـ يفرّق ابن حزم بين **الحدّ** وهي الصفات والمعاني الدالّة على طبيعة ما في الشيء والمميزة له مما سواه، **والرسم** وهي الصفات والمعاني المميزة له مما سواه إلاّ أنها غير دالّة على طبيعته[١٢٣]. وذلك أن الحدّ يعتمد على تمييز «يوجد من أجناس وأنواع» بينما الرسم يعتمد على تمييز «يوجد من أعراض أو من خواص». ومثال ذلك للحد قولك في الإنسان: «إنه الجسد القابل للون، ذو النفس الناطقة الحيّة الميتة، فإن الحيّ جنس للنفس، أي نفس كانت، وسائر ما ذكرنا فصول لها من سائر النفوس الحيوانية». ومثال ذلك للرسم قولك في الإنسان: «إنه هو الضاحك أو الباكي، فهو كما ترى مميّز للإنسان ممّا سواه، وليس منبئاً عن طبيعته التي هي قبول الحياة والموت»[١٢٤].

ـ ثم يقدّم لنا ابن حزم تحديداً للحدّ فيقول: «وحكم الحدّ أن يكون مساوياً للمحدود. ومعنى ذلك أنه يقتضي لفظه، إذا ذُكر، جميع المراد فلا يشذّ عنه شيء مما أردت أن تحدّه ولا يدخل فيه ما ليس منه»[١٢٥]. وهذا التحديد الذي استفاده ابن حزم من المنطق اليوناني كما يدل عليه سياق كتابه وكما أكده العالم إبراهيم مدكور في مؤلّفه عن **منطق أرسطو في العالم العربي**[١٢٦] نجده بشكل مماثل ولكن بعبارة بليغة عند الباجي الأندلسي المتوفى سنة ١٠٨١/٤٧٤؛ يقول في رسالته في **الحدود**: «الحدّ هو اللفظ الجامع المانع، ومعنى الحدّ ما يتميز به المحدود ويشتمل على جميعه، وذلك يقتضي أنه يمنع مشاركته لغيره في الخروج عن الحدّ ومشاركة غيره له في تناول الحدّ له»[١٢٧].

---

(١٢٣) التقريب، ص ١٦ ـ ١٩.

(١٢٤) نفس المصدر.

(١٢٥) التقريب، ص ١٩.

(١٢٦) أنظر منطق **L'Organon**، ص ١١٣ ـ ١١٤ وانظر أيضاً جامع مانع لر. برنْشفيك في دراسات، ج ١، ص ٣٥٦.

(١٢٧) ر. برنشفيك في المصدر ذاته، ص ٣٥٧.

ومن المفيد أن نعلم أن ابن حزم لمّا قاوم أصحاب القياس الفقهي لجأ إلى عدّة حجج نقلية وعقلية وكذلك لجأ إلى اعتبارات داخلة في باب التحديد وراجعة إلى معاني الجنس والنوع فقال في الجزء السابع من كتاب **الإحكام**: «واحتجّوا فقالوا: لمّا رأينا البيضتين إذا تصادمتا تكسّرتا علمنا أن ذلك حكم كل بيضة لم تنكسر. قالوا: «وهذا قياس»»[١٢٨]. وبعد أن ردّ أن هذا بعيد عن القياس بيّن أنّا «علمنا بأول العقل وضرورة الحسّ أن كل رخص الملمس فإنه يصيبه إذا صدمه ما هو أشدّ اكتنازاً منه أثر فيه، إما بتفريق أجزائه وإما بتبديل شكله»[١٢٩]. ويؤكد ابن حزم أن ادّعاء «أن البيضة لما أشبهت البيضة وجب أن تنكسر إذا لاقت جرماً صلياً»[١٢٩] هو من باب الخطإ الفاحش. فالمسألة في نظره ليست مسألة شبه وإنما هي مسألة نوع؛ وذلك أن بيضة صغار العصافير لا تشبه بيضة النعام في أغلب صفاتها «إلا أنهما جميعاً واقعان تحت نوع البيض»، وكلاهما إذن ينكسر إذا لاقى جسماً صلياً مكتنزاً[١٢٩]. أما لو خرطنا صفة بيض من عاج أو من عود البَقْس حتى تكون أشبه ببيضة النعامة من الماء بالماء (...) ثم ضربنا بها الحجر لما انكسرت»[١٣٠]. وهكذا يقرر «أن كل ما كان تحت نوع فحكمه مستوٍ وسواء اشتبها أو لم يشتبها»[١٣١]، بينما القياس الذي ينكره «فهو أن يحكم لنوع لا نصّ فيه بمثل الحكم في نوع آخر قد نصّ فيه كالحكم في الزيت تقع فيه النجاسة بالحكم في السمن يقع فيه الفأر وما أشبه هذا»[١٣٢].

أما عن القياس فكما أشرنا إلى ذلك فابن حزم يفرّق بين قياس الفقهاء الذي يرفضه وقياس الفلاسفة الذي يقول به.

---

(١٢٨) **الإحكام**، ج ٧، ص ١٨١.
(١٢٩) **الإحكام**، ج ٧، ص ١٨٢.
(١٣٠) **الإحكام**، ج ٧، ص ١٨٢.
(١٣١) **الإحكام**، ج ٧، ص ١٨٢.
(١٣٢) **الإحكام**، ج ٧، ص ١٨٢ - ١٨٣. وانظر أيضاً كتابنا **مناظرات** (النص الفرنسي) ص ٣٨٠ - ٣٨١ و ص ٤٤٩ و ٤٥٠ من النص المعرب.

وهكذا نرى ابن حزم يتّهم أصحاب القياس إذ يعمَدون في نظره إلى الحكم لنوع لا نصَّ فيه بمِثل الحكم في نوع آخر قد نُصّ فيه. وهذه التُّهمة قد دفعها الباجي عن نفسه وفي =

قياس الفقهاء هو «شيء سمّاه الأوائل الاستقراء» (induction)؛ ومرة أخرى يرجع إلى معاني الجنس والنوع ليبيِّن لماذا يرفض هذا النمط من النظر والبحث؛ فالإستقراء عنده «هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد وجنس واحد ويحكم فيها بحكم واحد»، وذلك لأنك تجد «في كل شخص من أشخاص ذلك النوع (. . .) صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع»[133]. وابن حزم لم يكن لينكر هذا «لو قدرنا على تقصّي تلك الأشخاص أولها عن آخرها حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ عنّا منها واحدة فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها». أما والأمر غير متيسّر ولا ممكن فكل استقراء أو قياس «تكهّن من المتحكم به وتخرُّص وتسهُّل في الكذب»[134]. ويلجأ مرّة أخرى إلى تعبير فلسفي من المنطق اليوناني إذ ينصح كل طالب حقيقة «أن لا يسكن إلى الإستقراء أصلاً إلاّ أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه»[135].

ولنلاحظ بسرعة أن الفقيه الظاهري جازف في الحكم إذ نسب القياس إلى عملية إستقرائية، إذ هو كما يؤكد ذلك الغزالي «يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة»[136]. وفعلاً فنحن إذا أضفنا النبيذ إلى الخمر للحكم عليه بالتحريم للإسكار ثم أردنا الحكم على مشروب آخر فيه شدة مطربة لم نلجأ إلى تحريمه نظراً للمبدأ الذي استخرجناه من العملية السابقة وإنما أضفناه مرّة أخرى ومن جديد إلى الخمر حتى يكون القياس دوماً إضافة أمر إلى آخر فقط. وهذا صحيح على الأقل من الناحية النظرية، وإن كنّا في التطبيق ولاختصار الطريق نعمد إلى شيء من الإستقراء ثم الإستنباط.

= هذا الكتاب بالذات وفي باب الترجيحات في المعاني بصورة خاصة (ف ٨٤٠)؛ ذلك أنّه قد بيّن أنّنا نُرجِّح قياساً رُدّ الفرع فيه إلى أصل من جنسه على آخر رُدّ فيه الفرع إلى أصل ليس من جنسه. وقد أتى بمثال دقيق حلّله وناقشه وأقام عليه استشهاده.

(١٣٣) التقريب، ص ١٦٣.

(١٣٤) التقريب، ص ١٦٤.

(١٣٥) التقريب، ص ١٦٦.

(١٣٦) المستصفى، ط. القاهرة ١٣٥٦/١٩٣٧، ص ٥٤.

وبقدر ما ينفر من القياس الفقهي وذلك حرصاً منه على طلب الحقيقة التي أوجبها العقل أو فرضتها المشاهدة أو أقرّها الحسّ أو قام عليها البرهان، يُقبِل ولهذه الأسباب بالذات على القياس الفلسفي أو السِّلْجِسْمُوسْ أو الجامعة إذ القضية ـ كما سبق أن رأينا ـ «لا تعطيك أكثر من نفسها»[137]. وتفصيل ذلك أن القضيتين، أي المقدَّمة الأولى (majeure) والمقدَّمة الثانية (mineure) إذا «كانتا صحيحتين في طبعهما وتركيبهما فالانقياد لهما حينئذٍ لازم». ثم إذا اجتمعتا، أي كان منهما ما سمّته الأوائل «القرينة»، «يحدث أبداً عنهما قضية ثالثة صادقة أبداً لازمة ضرورة لا محيد عنها»، أي ما يسمى بالنتيجة.

ومثال ذلك:

كل إنسان حيّ: مقدمة	قرينة		الجامعة
وكل حيّ جوهر: مقدمة			
إن كل إنسان جوهر	النتيجة[137]		

مثال آخر من النحو الأول من الشكل الأول:	مثال تشريعي:
كل ما خرج إلى الفعل من العالم فمعدود	كل مسكر خمر
وكل معدود فمتناهٍ	وكل خمر حرام
فكل ما خرج إلى الفعل من العالم فمتناهٍ	فكل مسكر حرام[138]

مثال آخر من النحو الثالث من الشكل الثاني:	مثال تشريعي:
بعض العالم مُركَّب	بعض الآباء كافر
وليس شيء أزلياً مُركَّباً	وليس كل أحد تجب طاعته كافراً
فبعض العالم ليس أزلياً	فبعض الآباء لا تجب طاعته[139]

وهناك مثالان ساقهما العالم ر. برنْشفِيكْ ولاحظ غرائب نتائجهما التشريعية.

(١٣٧) التقريب، ص ١٠٦.
(١٣٨) التقريب، ص ١٢١.
(١٣٩) التقريب، ص ١٢٢.

مثال من النحو الثالث من الشكل الثالث مثال تشريعي:

بعض الأعراض عدد	بعض المصلّين مقبول الصلاة
وكل الأعراض محمول	وكل مُصَلٍّ فمأمور باستقبال القبلة إن قدر
فبعض العدد محمول	فبعض المقبول صلاتهم مأمور باستقبال القبلة إن قدر

أما الغريب في نتيجة المثال التشريعي فهو أن المسلمين لا يفهمون ألّا يكون المقبول صلاته مصلياً تعريفاً وبالتالي مأموراً باستقبال الكعبة. أي أنه لا يفهم لماذا لا يكون كل المقبولين صلاتهم مأمورين باستقبال القبلة إن قدروا. والغرابة تزول إذا أدركنا أن ابن حزم قد خلط بين أشياء طبيعية بديهية معقولة وأخرى تشريعية لا دخل للعقل فيها! فبحكم شرعيّ علمنا أن كل مُصَلٍّ تُقبل صلاته.

مثال من النحو الرابع من الشكل الثالث **مثال تشريعي:**

كل جسم معدود	كل مرضعة خمس رضعات حرام
وبعض الجسم مُركَّب	وبعض المرضعات خمس رضعات أم
فبعض المركَّب معدود	فبعض الأمهات حرام[١٤٠]

فالمنتظر أن نجد في النتيجة تقريراً أن كل الأُمهات حرام سواء أرضعن أم لم يُرضعن وذلك بمقتضى أمر شرعي زائد على الطبيعة لا علاقة له بالرضاعة.

صحيح أن ابن حزم قطع أشواطاً بعيدة في تمسكه بالمنطق اليوناني في كتابه **التقريب** فهو يقول: «واعلم أنه لا فرق فيما تصحّ به الأحكام التشريعية وبين ما تصحّ به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان (. . .)، بل الخطأ في

---

(١٤٠) **التقريب**، ص ١٢٣. وانظر أيضاً مقال ر. برنشفيك السابق الذكر، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

الشرائع أضرّ (. . .) وأحقّ بالنظر فيه (. . .)، وأولى (. . .) أن لا يقدم فيها إلا على ما أوجبته مقدمات موجودة عن مثلها إلى أن تبلغ أوائل العقل والحس (. . .)»[١٤١].

إلاّ أن ابن حزم يبدو كأنه قد تراجع في الإحكام وتمسك بموقف أقرب إلى آرائه الفقهية الظاهرية؛ فهو يفرّق تفريقاً واضحاً بين الشرائع التي يقوم فيها الحق على النص من قرآن وحديث وإجماع الصحابة بحرفيته دون إعمال رأي أو تعليل أو استنباط والطبائع التي تحصل المعرفة فيها بمقدّمات راجعة إلى الحس وأوائل العقل. ويقول ابن حزم في دحضه للقياس مخاطباً أصحابه: لنفرض جدلاً أننا قبلنا القياس في الطبائع فلا يمكن أن نقبل ذلك في الشرائع «لأن الطبائع قد استقرت مذ خلق اللّه ـ تعالى ـ العالَم على رتبة واحدة. هذا معلوم بأول العقل والحسّ الذين يدرك بهما علم الحقائق؛ وأما الشرائع فغير مستقرة ولم يزل ـ تعالى ـ مذ خلق الخلق ينسخ شريعة بعد شريعة فيُحرِّم في هذه ما أحلّ في تلك ويسقط في هذه ما أوجب في تلك (. . .). فصحّ أن من شبه الطبائع التي تعلم بالحسّ والعقل بالشرائع التي لا تعلم إلا بالنص لا مدخل للعقل ولا للحس في تحريم شيء منها ولا في إيجاب فرض منها إلاّ بعد ورود النص بذلك فهو غافل جاهل»[١٤٢] بل يؤكد في مكان آخر أنه «مجنون أو في أسوء حال من الجنون»[١٤٣].

ويستمر في مجادلة القائلين بالقياس الشرعي مستشهداً بأمثلة واضحة فيقول متسائلاً: «أمعرفتكم بأنكم تموتون ـ وهو شيء يستوي في الإقرار به كل ذي حس ـ هو مثل معرفتكم بالشرائع كالصلاة والزكاة والصيام وغير ذلك مما يُحرَّم في البيوع والنكاح وما يُحَلّ؟ فإن قالوا: «نعم» كابروا ولزمهم أن

---

(١٤١) التقريب، ص ١٧٢.

(١٤٢) الإحكام، ج ٧، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

(١٤٣) الإحكام، ج ٧، ص ١٩٠. قارن بمقال المستشرق الفرنسي السابق الذكر، ص ١٨٧، وهو لم يحرص على التفريق بين التقريب والإحكام في هذه النقطة بالذات.

يكونوا مستغنين عن النبي ـ ﷺ ـ وأنهم كانوا يدرون الشريعة بطبائعهم قبل أن يعلموها، وهذا ما لا يقوله ذو عقل»(١٤٤).

٣ ـ حكم العلماء على هذه التجربة الحزمية من القدماء والمعاصرين:

ـ قال الحميدي الأندلسي (٤٨٨/١٠٩٥): «التقريب (. . .) فإنه سلك في بيانه وإزالة سوء الظن عنه وتكذيب الممخرقين به طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمناه»(١٤٥).

ـ وقال صاعد الأندلسي (٤٦٢/١٠٦٩): «فعُني بعلم المنطق وألّف فيه كتاباً سمّاه (. . .) بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية وخالف أرسطاطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة مَن لم يفهم غرضه ولا ارتاضَ في كتبه. فكتابه من أجل هذا كثير الغَلَط بيّن السَّقَط»(١٤٦).

ـ وقال ابن حيّان الأندلسي (٤٦٩/ ١٠٧٦): «كان أبو محمد حامل فنون من حديث (. . .) مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة. وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة لم يَخلُ فيها من الغَلَط والسَّقَط لجرأته في التسوّر على الفنون لا سيما المنطق، فإنهم زعموا أنه زلّ هناك وضلّ في سلوك تلك المسالك وخالف أرسطاطاليس واضعه مخالفة مَن لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه»(١٤٧).

ـ واعتبر إحسان عباس في تقديمه للكتاب سنة **١٩٥٩** أنه «حلقة هامة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي عامة وفي تاريخ الفكر الأندلسي خاصة»

---

(١٤٤) **الإحكام**، ج ٧، ص ١٨٦.

(١٤٥) **جذوة المقتبس**، طبعة مصر القاهرة ١٩٥٢، ص ٢٩١.

(١٤٦) **طبقات الأمم**، طبعة بيروت ١٩١٢، ص ٧٦.

(١٤٧) نقلاً عن **الذخيرة** لابن بسام، طبعة القاهرة ١٩٣٩، ص ١ ـ ١: ١٤٠.

وأنه ولا ريب «يفتح أمام الدارسين آفاقاً جديدة في دراسة المصطلح المنطقي وفيما خالف ابن حزم به أرسططاليس»[148].

ـ ر. أَرْنَلْدَازْ في فصل كتبه لدائرة المعارف الإسلامية، ط ٢، عن ابن حزم حوالي سنة ١٩٦٥ يتعرض للتقريب ويؤكد أن استشهاد ابن حزم بأمثلة من القرآن والحديث يقوم دليلاً على أنه لم يفهم المنطق على الوجه الذي أراده أرسطو وذلك رغم التلخيص الذي قدّمه لكتبه الثمانية. وكذلك يلاحظ أنه على عكس أبي حيّان التوحيدي في **المقابسات** حاول أن يستمد من منطق أرسطو ما يصلح كلغة إنسانية كلية لا تعرف الحدود الجغرافية والتاريخية. ويعلّق على مطاعن القدماء الذين أخذوا على ابن حزم عدم أصالته الأرسطية بأن المفكر الظاهري لم يدرك فعلاً كل مرامي فلسفة أرسطو، ولكنه يستدرك بأنه في الواقع وبوجه أصحّ لم يرد أن ينسب للمنطق هذه المرامي[149].

ـ أما ر. برنْشفِيكْ، وهو أحسن مَن درس ابن حزم المنطقي، وذلك في نظرنا على الأقل، فلاحظ أولاً أن الاعتماد على الأمثلة الفقهية أو بصورة عامة على الميدان الديني يشمل كامل الكتاب وبصورة منتظمة، حتى إنه يجعل منه أهم مميزاته. ثم رأى أن نظرية البرهان أو الجامعة كما قدّمها ابن حزم ليست إجمالاً ونظراً لعصره عُرضة لمآخذ قوية، وإن كان الكتاب غير خالٍ من الزلَل. فابن حزم قد خلط أحياناً بين الأنحاء والأشكال؛ ثم إن ما يصل إليه من نتائج عن تحريم بعض الأمهات على أولادهنّ وربطه بقضية الرضاعة، وكذلك عن قبول صلاة بعض المصلّين وفرض استقبال القبلة، يبدو غريباً رغم إجراء العملية البرهانية إجراءً صحيحاً، وذلك راجع إلى إقحام ابن حزم أوامر تشريعية أجنبية عن المقدَّمتين. وتمنى أخيراً لو تساعد هذه الملاحظات النقدية على إدراك معنى مآخذ القدماء على ابن حزم المعاصرين له والتابعين الذين عابوا عليه كلهم فرضَه فرضاً كلياً على الشريعة منطقاً طبيعياً لا دينياً

---

(١٤٨) التقريب، مقدمة، ص ل.

(١٤٩) أنظر الفصل المذكور آنفاً من دائرة المعارف الإسلامية، ط. ٢.

وكذلك عدمَ فهمه للمنطق كما علّمه أرسطو(١٥٠).

يمكن أن نقول في الخاتمة إن ابن حزم فُتِن بالمنطق اليوناني كما فُتِن به فلاسفة أوربا إبان نهضتها العلمية. ولكن ابن تيمية نقده مثلما نقدته أوربا في ما بعد.

وعلى غرار ابن حزم تقريباً حاول الغزالي الإستفادة من المنطق. إلا أنه على خلاف ابن حزم لم يرفض مطق الفقهاء. وهكذا حاول التوفيق بينهما وحدث له أن صاغ أقيسة فقهية على شكل القياس الفلسفي، كما سعى إلى إقامة نقط شبه بينهما (التمثيل المنطقي (analogie) وقُرْبُه من القياس الشرعي؛ اعتبار العلّة نوعاً من المقدّمة الثانية من البرهان. . .)(١٥١).

وأقبل ابن حزم على المنطق اليوناني ولاحظ أنه يساعد على تفهم طبائع الأشياء الحقيقية باعتماده على معاني الجوهر والعَرَض والجنس والنوع، كما لاحظ أن البرهان هو الوحيد الصالح للتفريق بين الحق والباطل والصواب والخطأ وذلك في كل شيء يتناوله.

والحقيقة أن وظيفة العقل هي بالضبط هذه وقد أثبت ذلك في كتبه المختلفة **الإحكام** و**الفِصَل** والتقريب(١٥٢). يقول في مطلع **الإحكام**: إن العقل لا يوجب شيئاً ولا يلزم شيئاً وإنما حقيقته «هي تمييز الأشياء المدرَكة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية على ما هي عليه فقط

---

(١٥٠) أنظر مقال ر. برنْشفيكْ السابق الذكر، ص ١٩٤ - ١٩٥.

(١٥١) نفس المصدر، ص ١٩٥ - ٢٠٣.

(١٥٢) أنظر كتابنا، مناظرات، ص ١٤٥-١٤٧ من النص الفرنسي وص ١٧٩-١٨١ من النص المعرب.

وانظر أيضاً مقالنا عن دحض ابن حزم لنظرية تكافؤ الأدلة وبنائه لنظرية المعرفة في الفصل، نشر في مجلة دراسات إسلامية بباريس في العدد ٥٠، سنة ١٩٧٩، ص ٥٢ وهو بالفرنسية.

La Réfutation du scepticisme et la théorie de la connaissance dans les Fisal d'Ibn Hazm in Studia Islamica.

من إيجاب حدوث العالم (. . .) والعمل بما صحّحه العقل من ذلك وسائر ما هو في العالَم موجود مما عدا الشرائع وأن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط»[153].

العقل عند ابن حزم هو ـ إن سُمِح بهذا الجناس ـ كالعِقال لا يُلزِم ولا يفرض وإنما يميّز فقط ويدل ويهدي ويقيد. أما المنطق عند أصحاب القياس الشرعي فيخلق ويبدع في حدود مضبوطة ضيقة كان ضبطها الإمام الشافعي ثم من بعده الأصوليون الشافعيون وغيرهم من القائلين بشرعية القياس. هذا لا شك فيه! ولكن الذي لا يقبل الشك أيضاً هو أنه بفضل ما يعتمد عليه من طرق استنباط راجعة إلى معاني المساواة والشبه والتعليل وتحقيق المناط واستخراجه يساعد على الخلق أكثر مما يساعد المنطق اليوناني القائم على التفريق بين الحق والباطل والصواب والخطإ بفضل مقاييسه الدقيقة القاسية.

وفي عصرنا الحديث ذهب بعض علماء المنطق هذا المذهب من التفريق بين المنطقين تفريقاً دفعه إلى تمجيد قياس الفقهاء وإبراز دوره الخلّاق في ميدان الفكر. ولعلّنا نعود إلى دراسة الموضوع من هذه الزاوية إذ قد بدا لنا أننا بدأنا الخروج عن إطار موضوعنا الضيق، وهو موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو ومقارنته بموقف الغزالي وابن تيمية والتطرّق من وراء ذلك إلى دراسة تأثير المنطق اليوناني وخاصة الأرسطي في المنهجية التشريعية[154].

---

(١٥٣) الإحكام، ج ٧، ص ٢٨.

(١٥٤) إعتمدنا لتحرير هذا القسم الخاص بالقياس على فصل نشر لنا بالرباط عن موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو، سبق لنا أن ذكرناه في هذا التمهيد.

وكذلك اعتمدنا على مقال لنا نشر بالمجلة السابقة الذكر، العدد ٥٩، ص ١٧٥ ـ ١٨٥ وعنوانه: بيانات عن تطور ظاهرية ابن حزم (١٠٦٣/٤٥٦) من التقريب إلى الإحكام:
Notes sur l'évolution du zâhirisme d'Ibn Hazm...

الفصل II
الجدل في المنهجية التشريعية

يرجع الفقيه في صناعته إلى القرآن أولاً فيستمد من نصه أصولاً عامة يعتمد على نهجها ويستوحي من سوره فلسفة أخلاقية يستنير بهديها ويستخرج من آياته قضايا أمهات يقيس على حكمها. ولقد أوضح الإمام الشافعي (٢٠٤ ـ ٨١٩) السبيل المنهجي لمّا وضع في **الرسالة** أصول الفقه وقرر في مقدمتها أن «ليست تنزل بأحد من أهل دين اللّه نازلة إلاّ وفي كتاب اللّه الدليل على سبيل الهدى فيها»(١).

وكذلك يلجأ المجتهد إلى الحديث النبوي فيجده مكمِّلاً للقرآن مبيِّناً له ومتمِّماً، فيأخذ عنه وكأنما أخذ عن القرآن. ألم يؤكد مؤلف **الرسالة** في مطلعها أن «مَن قَبِل عن رسول اللّه فبِفرض اللّه قبل؟»(٢) وكما فرض اللّه على المسلمين طاعة الرسول ـ ﷺ ـ «والانتهاء إلى حكمه»(٣)، فقد فرض عليهم أيضاً «الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد»(٤).

ولقد قصد الشافعي بوضعه علم أصول الفقه إلى إقامة الاجتهاد على أُسس منطقية وموضوعية محكمة. ولذا فهو يفرّق بين الرأي المرسَل على أعنته كالإستحسان فلا يرى فيه إلا «تلذذاً» أو «تعسفاً»(٥) وبين الاجتهاد الحق

(١) ص ٢٠.
(٢) ص ٢٢.
(٣) ص ٢٢.
(٤) ص ٢٢.
(٥) ص ٥٠٥.

المبني على أصل من القرآن أو الحديث، فإذا هو القياس، إذ الاجتهاد في نظره لا يكون أبداً إلاّ على طلب شيء «وطلبُ الشيء لا يكون إلاّ بدلائل، والدلائل هي القياس»[٦].

ثم إن الأصل الثالث من هذه المنهجية المتمثل في الإجماع يدعّم هذه الموضوعية ويوطد في النفس يقينها وطمأنينتها. فهو ليس إجماعاً محلياً تمخّض عنه عمل علماء البصرة أو الكوفة أو حتى المدينة، وذاع بين الناس يحمل إليهم ما استقرت عليه غالبية الآراء داخل كلٍّ من المذاهب الفقهية طيلة القرن الثاني من الهجرة[٧]؛ وإنما هو، كما ضبطه الشافعي، إجماع المسلمين قاطبة؛ ومحال أن يجتمع المسلمون على خلاف ما ورد بصريح النص أو دلالته. إلاّ أن كتاب اللّه، وإن لم يكن ليخفى منه شيء على أحد، فسنّة نبيّه - ﷺ - قد تعزُب عن بعض المجتهدين لا عن عامتهم. ولهذا السبب نعلم «أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنّة رسول اللّه ولا على خطإ إن شاء اللّه» كما بيّن ذلك صاحب الرسالة[٨].

إلاّ أنه ليس من اليسير على المجتهد أن يقف على أحكام القضايا والنوازل والمسائل التي انعقد حولها إجماع المسلمين قاطبة في مشارق الأرض ومغاربها، وعبر العصور الإسلامية المتعاقبة، خاصة أنهم ينتمون إلى أصقاع مختلفة وينحدرون من أجناس بشرية وسلالات متعددة ويواجهون مشاكل متباينة.

ومن هنا، وفي هذا الخضم من المسائل الخلافية التشريعية، ظهر فن الجدل الذي يستمد حُجّيّته من القرآن والحديث وأقوال الأئمة، أصحاب

---

(٦) ص ٥٠٥.

(٧) أنظر ابن المقفع في رسالة الصحابة، ص ٤١ و٤٣. وانظر أيضاً يوسف شخْت في Esquisse، ص ٢٤ - ٣٠ و٤٩ - ٥٠، وكذلك في Introduction، ص ٥٣.

(٨) ص ٤٧٢. وفي نفس المصدر (ص ٤٧٦) يؤكد الشافعي مرة أخرى أن الجماعة «لا يمكن فيها كافةً غفلةٌ عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس، إن شاء اللّه!».

المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية، بقطع النظر عن الخلاف بالذات الذي يبرّر وجودَه بل يفرض الاعتمادَ عليه. ذلك أن هذا الفن يحرص على أن يمدّ المجتهد بأحسن المناهج وأحكمها وأدقها وأصوبها حتى يستفيد عن خبرة وبصيرة وهدى من هذه المسائل الخلافية المستنبَطة عبر العصور المختلفة المتعاقبة، منذ العصر الذي ظهر فيه إلى يوم الناس هذا. فهو قد أدّى أجلّ الخدمات في الماضي القريب والبعيد. ثم إن العلماء المصلحين في عصرنا الحديث لا يترددون في الرجوع إلى مناهجه حتى يدركوا المَأتى والمُنتهى لكل حلٍّ من الحلول التي تمسّ العقيدة أو الشريعة والتي انحدرت إلينا من ماضٍ مجيد كجزء من تراثنا بل كياننا، وذلك قصداً منهم لحسن الاختيار والتوفيق بين مُفترَضات الأصالة ومقتضيات التجديد.

* * *

القسم ١ ـ الجدل في الشريعة والعقيدة: وبعد هذه المقدمة القصيرة لأدب الجدل، سنحاول موجزين أن نتتبع تطوره التاريخي في ميداني الشريعة والعقيدة وأن نحدّد بعد ذلك مُختلَف فنونه. وعندها ننتقل إلى الباجي العالِم الجدلي في أصول الفقه حتى نتبيّن ملامحه ونتتبع مراحل تكوينه في المشرق الإسلامي وخاصة في بغداد، ونتوقف قليلاً عند أهم الشخصيات الجدلية التي تتلمذ عليها، ثم نختم بمؤلفاته وخاصة منها الجدلية.

أ ـ **التطور التاريخي:** ورد أصل كلمة ج. د. ل في القرآن ٢٩ مرة بصيغها المختلفة، أي مرتين بصيغة المصدر من المجرد، والبقية بصيغة المزيد بحرف، «جادل» بأزمانها الثلاثة وبأحد مصدريها «جِدال». وقد حث اللّٰه المسلمين في هذه الآيات المتعددة، إخباراً وأمراً، على مجادلة أهل الكتاب والكفار على حدٍّ سواء، وذلك رجاء إرجاعهم إلى الطريق السوي والصراط المستقيم. وهكذا بيّن لهم المنهج إذ ضرب لهم مَثَل النبي محمد ـ ﷺ ـ وكذلك الأنبياء السابقين ـ عليهم السلام ـ حين بشّروا ووعظوا وجادلوا وهدوا، كما

ضرب لهم مَثَل الكفار الذين يجادلون ويحاجّون فيما ليس لهم به علم ليدحضوا الحق بالباطل[٩].

أما في الحديث فقد وردت ١٩ مرة على الأقل، وذلك حسب ما استفدناه من **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي** لفنسنك؛ إلاّ أنها جاءت بمعانيَ تفيد الإنكار والمنع حتى إنها لتُقرَن أحياناً بالبدعة وأخرى بالضلال بعد الهدى ومرة بالرَّفَث ومرة بالكفر. وتفسير هذا، المحتمَل والمتبادَر إلى الذهن، هو أن القرآن يحثّ فعلاً المسلمين على مجادلة مَن هم على غير دينهم، وهي مجادلة لا يمكن أن تتمخّض إلاّ عن كل ما ينفع الإسلام وأهله، بينما تحرص السنّة النبوية على صرفهم عن التجادل فيما بينهم، إذ لا يُحتمل أن ينجرّ عنه إلاّ ما يفرّق صفوفهم، خاصة إذا كان له مَساس بقضايا العقيدة المُعضِلة والمتعلقة بالروح أو الآخرة، أو حتى بمجرد مسائل تأويل بعض الآيات القرآنية التي اختلف المسلمون في فهمها[١٠].

ومن جهة أخرى وإذا ما انتقلنا إلى ميدان الفقه وأصوله ألفينا الجدل فيه عزيز الجانب لا يعدم المناصرة والتأييد، بقطع النظر عن التبرير، سواء اتجهنا إلى النقل من قرآن أو حديث، أو إلى العقل. ويتلخص القول في هذا الاعتبار العقلي القائم على البداهة والمتمثل في أن النصوص التشريعية التي نستدل بهديها في حياتنا اليومية متناهية محدودة بينما القضايا والنوازل البشرية العارضة غير متناهية ولا محدودة. فينتج عن هذا الركونُ إلى الاجتهاد في صوره المختلفة من رأي مُرسَل وقياس مُحكَم واستحسان واستصحاب واستصلاح. وعندها لا مفر لنا من الاختلاف لأن اللّه قد خلق الخلق مختلفين ﴿ وَلاَ يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إلاَّ مَن رحِم رَبُّكَ وَلِذٰلِكَ

(٩) أنظر التفاصيل في كتابنا بالفرنسية Théologiens، ص ١٥ إلى ١٧.
(١٠) المصدر ذاته.

خَلَقَهُمْ﴾[١١]، وهكذا قدّر ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[١٢]. إلا أن الحق لا يكون إلا في قول واحد، خاصة إذا استمد ذاته من مصدر إلّهي. فكان طبيعياً ومشروعاً أن يرجع كل مجتهد إلى أساليب منهجية تثبّت يقينه وتدعّم عقيدته وتقوّي مقدرته على الإقناع حتى يغلّب رأيه بالبيان والحجة والبرهان[١٣].

ثم إنه من المفروض أن المناظرات الفقهية قد استفادت من المناظرات الكلامية، وذلك على الأقل في مستوى صياغة العرض وإحكام البيان وإقامة الاحتجاج وكذلك في تبنّي مواد المنطق اليوناني لهذا الغرض. وهذه الاستفادة التي تنبّه لها المؤرخون تبدو جدّ محتملة، خاصة إذا اعتبرنا أن ظهور علم الكلام قد سبق بعقود عديدة ظهور علم أصول الفقه. ذلك أن الرعيل الأول من المعتزلة واضعي علم الكلام يرجع عهدهم إلى مطلع القرن الثاني للهجرة، بينما ينبغي لنا انتظار الشافعي المتوفّى في ٢٠٤ - ٨١٩ لكي نشهد الصياغة النهائية لأصول الفقه، وبالتالي لظهور علم الخلاف التشريعي. هذا وإن لاحظنا اختلافاً بين العقيدة والشريعة في تصور القضايا والمشاكل المعترضة والحلول المعروضة تصوراً يبدو أكثر شمولاً وأبعد تجريداً في العقيدة، إلّا أن هذا الاختلاف ما كان ليمنع التأثير المفروض، مادمنا قد وضعنا بحثنا على مستوى المنهجية الصرف[١٤].

هذا وإن الجدل قد خدم الكلام وأصول الفقه على حدٍّ سواء.
وهنا يجدر بنا أن نذكّر برأي للمستشرق الفرنسي ر. برنشڤيك نبّه به

(١١) سورة هود (١١)، جزء من الآية: ١١٨، ومن الآية: ١١٩.
(١٢) سورة هود (١١)، جزء من الآية: ١١٨.
(١٣) أنظر التفاصيل في كتابنا **Polémiques**، ص ٢٧ - ٢٩ من النص الفرنسي وص ٣١ - ٣٣ من النص المعرب.
(١٤) أنظر المصدر ذاته، ص ٢٩ - ٣٢ من النص الفرنسي وص ٣٣ - ٣٦ من النص المعرب.

على التقدم المحسوس الذي سجّله الجدل بفضل تأثير منطق أرسطو، المعلم الأول حسب اصطلاح فلاسفة المسلمين؛ وهذا التقدم يبدو أكثر وضوحاً إذا أخذنا بعين الاعتبار فترة طويلة كتلك التي تفصل بين الشافعي وبين مؤلفنا الباجي على الأقل، أي حتى سنة وفاته ٤٧٤ ـ ١٠٨١. فلقد «تعلم العلماء تحديد الكلمات حسب القواعد والاحتجاجَ طبق الأشكال المنطقية وتبويبَ المسائل وترتيبَ العروض»[١٥]. ويضيف المستشرق ملاحظاً أن الفقهاء اضطروا أحياناً في مجالس النظر إلى بعض التنازلات وإلى الرضى بالتسليم ببعض الجزئيات قصد التقرّب نوعاً ما من وجهة نظر خصومهم ليستطيعوا بذلك تبرير أصول مذهبهم من الوجهة العقلية، كما أنهم اضطروا إلى تفضيل تقديم المزيد من الدقة والبيان حتى يدفعوا عن أنفسهم كل تهمة تُلصِق بهم الخلل في أساليبهم المنطقية[١٦].

ب ـ **الفنون الجدلية**: لا شك أننا نرجع إلى الكلمة الجامعة «الجدل» أو حتى «النظر» للدلالة على كل نوع من أنواع المجادلة الواقعة تحت جنس كلمة «الجدل». إلاّ أنه من المهم أن نلاحظ أنها تعني في الواقع أنواعاً فقهية ثلاثة متباينة نعبّر عنها في الحقيقة بكلمات ثلاث مختلفة. وهكذا فإذا ما نزلنا درجة من الجنس إلى النوع أطلقنا كلمة «الجدل» ذاتها على أصول الفقه، بينما خصّصنا كلمة «الخلافيات» لفروع الفقه وعبارة «آداب البحث» لشروط المناظرة وقواعدها التي بفضلها تستقيم وتجري على أصول سليمة وفي جوٍّ مناسب.

أما آداب البحث فابن خلدون (٨٠٨ ـ ١٤٠٦) هو أبلغ مَن عرّف بها في المقدمة. هذا وإن كان المؤرخ المغربي قد عَنْوَن فصله

---

(١٥) أنظر كتابه **Etudes**، جـ ٢، ص ٨٣.

(١٦) نفس المصدر ص ٩٠.

بـ «الجدل» أي النوع المتعلق بأصول الفقه، كما ألمعنا إلى ذلك وكما سنوضحه بعد قليل، إلاّ أن حديثه يتجاوزه حتى ليلتصق بآداب البحث؛ فهو يقول: «فإنه لما كان باب المناظرة في الردّ والقبول متسعاً وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الردّ والقبول وكيف يكون حال المستدل والمجيب وحيث يسوغ له أن يكون مستدلاً وكيف يكون مخصوصاً منقطعاً ومحل اعتراضه أو معارضته وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال. ولذلك قيل فيه: إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره»[١٧]. ومن بين الذين ألّفوا في هذا الفن يذكر ابن خلدون البزدوي (٤٩٣ ـ ١١٠٠) والعميدي (٦١٥ ـ ١٢١٨) مؤلف الإرشاد والنسفي (٧١٩ ـ ١٣١٠)[١٨].

والحق يقال إن مؤلفنا الباجي قد أجاد في تفصيل القول في هذه الآداب وذلك في كتاب خصصه للجدل كنّا قد حقّقناه، وفي قسم عَنْوَنه بـ «باب ذكر ما يتأدب به المناظر». وقد ختمه بقوله: «ومتى أخذ المناظر نفسه بما وصفناه وتأدب بما ذكرناه انتفع بجدله وبورك له في نظره، إن شاء اللّه ـ عزّ وجلّ!»[١٩].

وابن حزم الظاهري (٤٥٦ ـ ١٠٦٤)، معاصر الباجي والمناظر له في مجالس مشهورة سنتعرض لها بعد قليل، هو أيضاً قد أجاد في هذا المضمار إذ عقد في التقريب فصلاً عَنْوَنه بـ «باب الكلام في رتبة الجدال وكيفية المناظرة الموجبين إلى معرفة الحقائق» أتى فيه بعدد وافر من آداب

---

(١٧) المقدمة، ص ٨٢٠ ـ ٨٢١.

(١٨) المقدمة، ص ٨٢١ وكذلك كتابنا Polémiques، ص ٣٨، بيان ٤٩ من النص الفرنسي وص ٤٤. بيان ٤٩ من النص المعرب.

(١٩) المنهاج، ص 9 ـ 10.

البحث التي بفضلها تصبح المناظرة «فاضلة حميدة العاقبة يوشك أن تنحل عن خير مضمون أو آخر موفور، وهي التي أمر اللّه ـ تعالى ـ بها إذ يقول: ﴿ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[20]. وإذ يقول ـ تعالى ـ: ﴿ ٱدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ﴾»[20].

وابن خلدون هو أيضاً أحسن مَن عرّف بالخلافيات، فهو يقول: «وأما الخلافيات فاعلم أن هذا الفقه المستنبَط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم (. . .) واتسع ذلك في الملّة اتساعاً عظيماً؛ وكان للمقلدين أن يقلدوا مَن شاؤوا منهم. ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار وكانوا بمكان من حسن الظن بهم اقتصر الناس على تقليدهم ومنعوا من تقليد سواهم لذهاب الاجتهاد لصعوبته وتشعب العلوم التي هي مواده باتصال الزمان وافتقاد مَن يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة. فأُقيمت هذه المذاهب الأربعة أصول العلة وأُجري الخلاف بين المتمسكين بها والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية»[21].

ويضيف ابن خلدون بعد هذه التوطئة لربطها بموضوع حديثنا هذا: «وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كلٍّ منهم مذهب إمامه تجري على أصول صحيحة وطرائق قويمة، يحتجّ بها كلٌّ على مذهبه الذي قلّده وتمسك به. وأُجريت في مسائل الشريعة كلها وفي كل باب من أبواب الفقه. فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك، وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارة بين مالك وأبي حنيفة، والشافعي يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة، ومالك يوافق أحدهما»[21].

---

(٢٠) التقريب، ص ١٨٦. والمستشهد به من القرآن هما جزءان من الآية: ١٢٥ من سورة النحل (١٦).

(٢١) المقدمة، (ط. القاهرة بدون تاريخ)، ص ٤٥٦ ـ ٤٥٧. وكذلك كتابنا السابق الذكر، ص ٣٥ في البيانات ٣٣ ـ ٣٨ من النص الفرنسي وص ٤٠ ـ ٤١، البيانات ذاتها من النص المعرب.

وكنموذج لهذا الفن يذكر المؤرخ كتاب **المآخذ** للغزالي (٥٠٥ ـ ١١١١)، وكتاب **التعليقة** للدبوسي (٤٣٠ ـ ١٠٣٩)، و**عيون الأدلة** لابن القصار (٣٩٨ ـ ١٠٠٧)، وأخيراً **المختصر في أصول الفقه** لابن الساعاتي (٦٩٥ ـ ١٢٩٥)[٢١].

وإذا ما وصلنا إلى الجدل ألفينا أن كل ما قيل في الخلافيات يصح فيه مع فارق بينهما في مادتهما، إذ الخلافيات تتعلق بفروع الفقه بينما يمسّ الجدل أصول الفقه. فالمؤلف في باب الجدل يأتي على مسائل الخلاف الأصولية مسألة مسألة ويسوق كل الآراء التي صدرت حول كل واحدة منها، وذلك حرصاً منه على نقض الآراء المخالفة لمذهبه أو حتى التي تخالف رأيه الخاص إن كان يُعدّ من المجتهدين داخل المذهب.

وهكذا يخوض المؤلف في قضايا تأويل القرآن ويبحث في المنهجية القرآنية القائمة على معاني العموم والخصوص والأمر والنهي والناسخ والمنسوخ وفي ما يرجع إلى كل صنف من هذه المصطلحات. وإذا ما وصل إلى الحديث اعتمد هذه القضايا بالذات ولكن مضيفاً إليها ما تعلق خاصة بمنهجية نقده التاريخي، الداخلي والخارجي، من التأمل في طرق نقله وإثبات صحته. وينتهي إلى الإجماع فينظر في حجيته الشرعية إثباتاً ونفياً وفي طريقة تصوره وإمكانية ذلك عقلياً ونقلياً، وأخيراً في كيفية انعقاده وما تستوجب من شروط، من حيث انقراض العصر من جهة وكفاءة المجتهدين من جهة أخرى. حتى إذا ما وصل إلى القياس خاض في حُجِّيّته وإثباتها أو نفيها اعتماداً على النقل من قرآن وحديث وإجماع، ولكن على العقل أيضاً. ولا يفوته البحث في أصول أخرى تُلحَق بهذه الأربعة السابقة وتتبعها في الأهمية كالاستحسان والاستصحاب والاستصلاح وغيرها. ومن المؤكد أن الرجوع إلى فهرس مواد هذا الكتاب الذي نقدمه يمكّن القارىء من فكرة دقيقة وكاملة عن هذه الأبواب وطريقة تنظيمها.

ومن أهم الكتب التي أُلِّفت في هذا الفن ـ أي الجدل في أصول الفقه من الناحية العملية التطبيقية، وإن كان الجويني لا يهتم بفصل أصول الفقه عن فروعه في هذا الباب[٢٢] ـ نذكر كتاب **أصول الفقه** للجصّاص الحنفي (٣٧٠ ـ ٩٨٠) وقد حُقّق منذ عقد ونُشر في أربعة أجزاء في الكُويت[٢٣]، ثم **مسائل الخلاف** للصيْمَري (٤٣٦ ـ ١٠٤٥) الحنفي أيضاً وهو مُحقَّق ينتظر النشر ثم **الكافية في الجدل** للجويني (٤٧٨ ـ ١٠٨٥) وقد نشر مُحقَّقاً منذ عقد ونصف، ثم **البرهان** لإمام الحرمين أيضاً وقد نشر مُحقَّقاً في نفس السنة و**الكافية**.

ولا يفوتنا كذلك التنبيه على **المنهاج في ترتيب الحجاج** للباجي المالكي (٤٧٤ ـ ١٠٨١) وهو الذي سبق لنا أن حققناه ونشرناه قبيل الكتب الثلاثة السابقة بسنة أو أكثر قليلاً، وكذلك على **إحكام الفصول في أحكام الأصول** للباجي أيضاً، وهو هذا الذي نقدمه مُحقَّقاً إلى القرّاء اليوم. وكذلك تجدر الإشارة إلى مناظر الباجي، ابن حزم الظاهري (٤٥٦ ـ ١٠٦٣)، صاحب **الإحكام في أصول الأحكام** و**التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية** وقد طبعا منذ عقود، وكذلك صاحب **إبطال القياس** وما زال مخطوطاً وإن كان قد طبع ملخصه منذ مدة زمنية أيضاً. ومن المهم أن نعرّج على أبي إسحاق إبراهيم الشيرازي الشافعي (٤٧٦ ـ ١٠٨٣) صاحب **شرح اللمع** الذي نشرناه مُحقَّقا في ١٩٨٨ بعد أن كنّا قد حقّقنا الجزء الثاني منه فقط منذ عقد ونصف ونشرناه تحت عنوان **الوصول إلى علم الأصول**[٢٤]. وللشيرازي أيضاً **التبصرة في أصول الفقه** وقد نشر مُحقَّقاً في ١٩٨٠، و**المعونة في الجدل**[٢٤]

(٢٢) أنظر الكافية، ص ١٩ حيث يؤكد أن «لا فرق بين المناظرة والجدال والمجادلة والجدل في عرف العلماء بالأصول والفروع».

(٢٣) أنظر قائمة المصادر والمراجع العربية عن تحقيق عَجيل جاسم النَّشَمي ثم سعد الدين قاضي.

(٢٤) أنظر قائمة المصادر والمراجع العربية.

والمخلص في الجدل وما زال مخطوطاً مُحقَّقاً ينتظر الطبع.

وإذا أردنا أن نتجاوز عصر الباجي وجدنا الغزالي الشافعي (٥٠٥ - ١١١١) وكتابيه **المستصفى من علم الأصول** ثم **شفاء الغليل في بيان مسالك التعليل**، وقد طبع الأول منذ عقود عديدة والثاني منذ عقديْن ونصف. وبعده ننتقل في الزمن إلى ابن عقيل الحنبلي (٥١٣ - ١١١٩) وكتابه **الجدل على طريقة الفقهاء** الذي نشر محققاً منذ ما يقرب من ثلاثة عقود، ثم **الواضح في أصول الفقه** له أيضاً وقد حُقِّق وهو ينتظر النشر. ولا بأس من أن نعرّج على شرف الدين أحمد بن برهان البغدادي الحنبلي ثم الشافعي (٥١٨ - ١١٢٤) لكتابه **الوصول إلى الأصول** الذي نشر محققاً منذ أكثر من عقد. بل لا بدّ من التأكيد على الكتاب الضخم الذي نشر محقَّقاً في ستة مجلدات في ما بين ١٩٧٩ و ١٩٨١، وهو **المحصول في علم أصول الفقه** لفخر الدين الرازي (٦٠٠ - ١٢٠٩). كما أنه من المتأكد أن نذكر كتاباً آخر ضخماً صدر كاملاً في أربعة مجلدات في ما بين ١٩٨٠ و ١٩٨٧، وهو **شرح الكوكب المنير** في أصول الفقه لابن النجّار (٩٧٢ - ١٥٦٤).

أما إذا أردنا أن نتجاوز المذاهب الأربعة الكبرى المُعترَف بها في الأوساط السنية بل حتى المذهب الظاهري الذي يحتل مكانة الحدّ الأبعد من هذه الأوساط، إذا تجاوزنا كل هذه المدارس أمكن لنا أن نتعرض لكتاب **المعتمد في أصول الفقه** لأبي الحسين البصري المعتزلي (٤٣٦ - ١٠٤٤) وقد نشر مُحقَّقاً مند ما يزيد على الثلاثين عاماً، وكذلك لكتاب **الذريعة إلى أصول الشريعة** للسيد مرتضى علم الهدى (٤٣٦ - ١٠٤٤) وقد نشر منذ عقود عديدة.

ولا شك أن عدداً كبيراً من الكتب الداخلة في هذا الفن قد أُلّفت في العهود الإسلامية الطويلة العديدة منذ **الرسالة** للإمام الشافعي (٢٠٤ - ٨١٩) والتي مرّ ذكرها على أنها فاتحة العهد في علم أصول الفقه والتي

نكرر ذكرها الآن إذ هي داخلة أيضاً في فن الجدل على طريقة الأصوليين. ولشهرتها كانت من أوائل ما نشر من كتب هذا الفن، أي منذ قرن تقريباً(٢٥).

ولعلّ حاجي خليفة اعتبر فقط التطورات الفنية الدقيقة اللاحقة لهذا الفن عندما وجدها مكتملة عند أبي بكر محمد بن علي القفال الشاشي (٣٦٥ ـ ٩٧٦) فقلده شرف تأسيسه. إلّا أن هذا لم يمنعه من الإشادة ببواكيره كما لاحظها عند ابن الراوندي (٢٩٧ ـ ٩٠٩) والبلخي (٣١٩ ـ ٩٣١) والأشعري (٣٢٤ ـ ٩٣٥) والماتريدي (٣٣٣ ـ ٩٤٤). وهو أيضاً يتجاوز عصر الشاشي فيخصّ بالذكر الاسفرائني (٤١٨ ـ ١٠٢٧) صاحب **آداب الجدل**، بل يصل به المطاف إلى المدائني (٦٥٦ ـ ١٢٥٨)، صاحب **أحكام الجدل والمناظرة على اصطلاح الخراسانيين والعراقيين**(٢٦).

القسم ٢ ـ تكوين الباجي الفقيه الأصولي الجدلي: إن كتاب إحكام الفصول في أحكام الأصول قيم ولا شك، كما يمكن لنا أن نتأكد من ذلك من خلال قراءتنا لفصوله. إلّا أن هذه القيمة الذاتية لتتضاعف بقيمة نسبية إذا علمنا أنه يمثل الباكورة تقريباً في هذا الفن في هذه البقعة الغربية من العالم الإسلامي، أي الأندلس موطن الباجي. فمن المهم أن نذكّر بإيجاز بأن هذا البلد الذي ظل عقوداً عديدة يعيش على مذهب الأوزاعي (١٥٧ ـ ٧٧٤)، الإمام الشامي، أصبح منذ سنة ١٨٠ ـ ٧٩٦، أي منذ التاريخ المحتمَل لدخول المالكية إلى أراضيه، يعيش فقط أو يكاد على أدب مقنّن هو أدب المسائل والأجوبة والنوازل والأحكام والوثائق المالكية. وهذا الأدب، كما يُعرف، يهدف أولاً وبالذات إلى إيجاد الحلول المدققة

---

(٢٥) لتدقيق تأريخ صدور هذه الكتب، انظر قائمة المصادر والمراجع العربية والأجنبية.

(٢٦) أنظر كشف الظنون، جـ ١، ص ١٨ ـ ٤٥ ـ ٥٨٠، وجـ ٢، ص ١٤٠٨، وكذلك كتابنا Polémiques، ص ٣٩ ـ ٤٥ وخاصة ٤٣ من النص الفرنسي وص ٤٤ ـ ٥٢ وخاصة ٥٠ ـ ٥١ من النص المعرب.

والمعينة لعديد القضايا التي تثيرها الحياة اليومية، أو من المُفترَض أن تثيرها. وكان طبيعياً أن يتغذّى هذا الأدب من مجموعات المسائل التي يرويها الفقهاء الأندلسيون عن مالك نفسه أو عن تلميذه المباشر المصري، ابن القاسم (١٩١ ـ ٨٠٦)، أو حتى عن تلاميذ آخرين أقرب عهداً إليهم كالقيرواني سحنون (٢٤٠ ـ ٨٥٤)، صاحب **المدونة**. ثم إنـه أصبح للأندلسيين كتب خاصة بهم **كالواضحة** لعبد الملك بن حبيب (٢٣٨ ـ ٨٥٢)، **والعُتْبية** للعُتْبي (٢٥٥ ـ ٨٦٨) بقطع النظر عن الشروح الإضافية التي كتبت حول هذين المتنين، وأهمها ولا شك هو **البيان** في شرح **العتبية** لابن رشد الجد (٥٢٠ ـ ١١٢٦)[٢٧].

والحق يقال إن فقهاء الأندلس طيلة هذه الفترة الممتدة من أواخر القرن الثاني إلى أواخر القرن الرابع لم يأخذوا شيئاً يُذكر من منهجية مالك الأصولية التي ضبطها في **الموطأ**.

إلّا أن هذه الحالة الطريفة والفريـدة من نوعهـا والتي تميزت بالسيطرة المالكية القرطبية خاصة، تغيرت مع مطلع القرن الخـامس الهجري، إذ سقطت الخلافة الأموية سنة ٤٢٢ ـ ١٠٣١، وبسقوطها زالت الهيمنة القرطبية السياسية والفكرية، وظهر عدد كبير من الإمارات الجهوية المستقلة سياسياً بل حتى ثقافيـاً. وساعد هذا الجو الجديد على ظهور مجتهدين كبار مختصّين في كل أصناف المعرفة الدينية بما فيها الفقه وأصوله والجدل فيه، من أهمهم ولا شك ابن حزم الأندلسي (٤٥٦ ـ ١٠٦٣).

ويذكر القاضي عياض (٥٤٤ ـ ١١٤٩) والقـاضي أبـو بكر بن العربي (٥٤٣ ـ ١١٤٨) وغيرهمـا من المؤرخين أن العالم الجـدلي الظاهري لقي حظوة كبرى لدى السلطة السياسية الميورقية لما حـلّ

---

(٢٧) أنظر عنه قائمة المصادر والمراجع العربية.

بالجزيرة ابتداء من سنة ٤٣٠ ـ ١٠٣٨ بدعوة من أميرها ابن رشيق لينشر فيها مذهبه تدريساً ومجادلة وتأليفاً وأنه أفحم بعض المالكية في مجالس نظر عقدت بقصر ابن رشيق وأن الباجي هو الفقيه المالكي الوحيد الذي قدر على مجادلته في مجالس نظر عقدت للبحث في العقيدة والشريعة سنة ٤٣٩ ـ ١٠٤٧، أي إثر رجوعه من رحلة مشرقية للدراسة دامت ثلاث عشرة سنة تضلّع فيها خاصة بالحديث والأصول والجدل تضلعاً مكّنه من التغلّب على ابن حزم تغلباً نهائياً لم يترك له من المجال إلاّ الخروج من ميورقة للاستقرار بلَبْلَة مسقط رأسه يدرّس على أصاغر الطلبة، حسب عبارة ابن حيان (٤٦٩ ـ ١٠٧٦).

ومن المحتمل جداً أن يكون الباجي قد فكّر عَقِب هذه المناظرات في جدوى تأليف كتب في أصول الفقه يصوغها في قالب الجدل. وعندها فمن المعقول أن يكون قد استهلّها بكتابه **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، أي كتابنا هذا الذي نقدمه. وهو كتاب مطول يزيد على ضِعف **المنهاج**. ويذكرنا ـ بمادته وحجمها وأسلوب صياغتها وترتيبها وحتى بعنوانها ـ بكتاب ابن حزم **الإحكام في أصول الأحكام**، وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الثالث من هذا التمهيد. ثم إنه حَسَب سُنّة ألفها أدباء العرب ومؤرخوهم وفقهاؤهم ينتقلون بموجبها من المُطوَّل والمبسوط إلى الأوسط والمنخول ثم إلى المُختصَر والوجيز، ها هو الباجي يؤلف **المنهاج** الأقل مادة كما مرّ بنا، ولكن المتّبع خطى **إحكام الفصول** والمحيل عليه أكثر من مرّة كما تدل على ذلك الإحالات في فهرس الكتب[٢٨]. ومن بعد **المنهاج** يُحتمل أن يكون قد ألّف **الإشارات**. وهو حقاً موجز كما يدل العنوان، ثم من بعدها **الحدود**، وهي عبارة عن رسالة يحُدّ فيها معنى المصطلحات الأصولية الفنية مثلما فعل في مطلع **إحكام الفصول** و**المنهاج**.

---

(٢٨) أنظر المنهاج، ص ٢٦٢. فالإحالات على الإحكام ـ أو «كتاب الأصول» كما يدعوه الباجي ـ ثلاثون تقريباً.

ومؤلفنا الباجي ـ الذي قطع المؤرخون الذين مرّ بنا ذكر بعضهم على أنه كان المالكي الوحيد القادر على مجادلة ابن حزم والذي اعتبره القاضي عياض في المدارك الممثل الرئيسي لطبقته المالكية ـ ولد سنة ٤٠٣ ـ ١٠١٢ في قرطبة، على أقرب الاحتمالات، في عائلة أصلها من بَطَلْيَوْس انتقلت منها إلى باجة الأندلس، أي البُرتُغال اليوم، قبل أن تستقر نهائياً في قرطبة. وفي العاصمة الأموية تلقى أبو الوليد سليمان بن خلف دروسه الأولى، ثم واصل تعلّمه في شـرق الأندلس قبل أن يسافر إلى المشرق سنة ٤٢٦ ـ ١٠٣٤ ويقيم بحواضره طيلة ثلاث عشرة سنة للأخذ عن علمائها تلك الفنون النادرة في الأندلس والتي ذكرناها منذ قليل.

والجدير بالذكر أن منافسه في رئاسة العلم بالأندلس، ابن حزم، لم يُقدَّر له أن يغادر بلاده بالمرة، فتلقى فيها كامل ثقافته الدينية، مالكية أولاً ثم شافعية وأخيراً ظاهرية، وذلك حسب تسلسل منطقي فرضه حرصه على التماس ما عبّر عنه بتشريع إسلامي مُحكَم وتام قد أنعم اللّه به على البشر وأكمله بحيث لم يبق للمجتهدين فيه من مجال آخر إلا التعلّق تعلقاً شديداً بنصوصه، قرآناً كانت أو حديثاً مُكمِّلاً ومبَيِّناً ومُفصِّلاً، والإعراض عن إعمال الرأي بجميع أصنافه من قياس واستحسان واستصلاح وتعليل. إلّا أن ابن حزم وُفِّق لِنبوغه في التضلّع في الفنون التي سافر الباجي من أجلها إلى المشرق؛ والظاهر أنه أخذها من مصادرها التي كانت ولا شك تفِد على الأندلس عن طريق المشارقة الوافدين إليه أو بفضل الأندلسيين أنفسهم، إثر رجوعهم إلى وطنهم بعد رحلات يقومون بها للحج والعلم أيضاً في ربوع المشرق المختلفة.

أما الباجـي فيذكر المؤرخون أنه أقام أولاً ببغداد ثلاث سنوات اتصل فيها بأهم فقهاء الطبقة المالكية العراقية الأخيرة، أي التاسعة؛ وهي أيضاً الأخيرة بالمشرق، إذ أصبحت العاشرة لا تعدّ إلّا فقيهاً واحداً،

حَسَب الشيخ مخلوف صاحب شجرة النور الزكية، وهو أبو يعلى أحمد بن عبدي البصري (٤٨٩ ـ ١٠٩٥)[٢٩].

وفي الحجاز اتصل الباجي بالمحدِّث أبي ذرّ الهَرَوي (٤٣٥ ـ ١٠٤٣) وخدمه وأخذ عنه علم الحديث وشهد ضبطه الشديد في نقل الحديث؛ فيروي عنه قوله الذي سمعه منه: «لو صَحّت الإجازة لبطلت الرحلة»[٣٠]. والهروي هو في الواقع من أصل عراقي وقد أخذ بالعراق عن فقيهين من كبار المالكية، أبي بكر الأَبْهَري (٣٧٥ ـ ٩٨٥) الأصولي، ثم أبي الحسن بن القصّار (٣٩٧ ـ ١٠٠٧) المشهور بكتبه في الخلاف الفقهي. وقد تتلمذ أيضاً على المحدّث الكبير الدّارَقُطْني (٣٨٥ ـ ٩٩٥)، وألّف مُسندَيْن في الحديث. وأخذ الباجي كذلك عن أبي الفضل بن عَمْروس (٤٥٢ ـ ١٠٦٠) الذي تتلمذ هو أيضاً على ابن القصار وعلى القاضي المالكي المشهور عبد الوهاب (٤٢٢ ـ ١٠٣١) واختصّ في الأصول والخلاف. وكان يثني على الباجي ويرى فيه فقيهاً صالحاً عارفاً بالأصول وبالخلاف[٣١].

وكذلك كان الباجي حريصاً على معاشرة غير المالكية، من أصحاب المذاهب الثلاثة الأخرى والذين تغلُب عليهم صبغة الحديث كأبي عبد اللّه الصّوري (٤٤٠ ـ ١٠٤٩). ولا شك أن الباجي قد أُعجب بتعلّقه الشديد بالحديث وبحماسه في مناصرته. ولعلّه هو الذي روى لتلميذه ابن فِيُرّه الصّدَفي هذه الأبيات التي تُنسب للصّوري والتي نقلها عنه ابن بَشكُوال (٥٧٨ ـ ١١٨٢) صاحب الصلة (الخفيف):

«قُلْ لِمَنْ أَنْكَرَ الحَدِيثَ وَأَضْحَى عَائِباً أَهْلَهُ وَمَنْ يَدَّعِيهْ

(٢٩) شجرة النور، ص ١٠٣ ـ ١٠٥، وص ١١٦، رقم ٣٢٠.
(٣٠) الصلة لابن بشكوال، جـ ١ ص ١٩٨، رقم ٤٥٣.
(٣١) المدارك لعياض، جـ ٤، ص ٧٦٢ ـ ٧٦٣.

أَبِعِلْمٍ تَقُولُ هَذَا أَبِنْ لِي أَمْ بِجَهْلٍ؟ فَالجَهْلُ خُلْقُ السَّفِيهْ!
أَيُعَابُ الَّذِينَ هُمْ حَفِظُوا الدِّيـ ـنَ مِنَ التُّرَّهَاتِ والتَّمْوِيهْ
وَإِلَى قَوْلِهِمْ وَمَا قَدْ رَوَوْهُ رَاجِعٌ كُلُّ عَالِمٍ وَفَقِيهْ؟»[٣٢]

وتتلمذ الباجي على محدّثين آخرين نذكر منهم أبا القاسم التَّنُوخي (٤٤٧ ـ ١٠٥٥) وخاصة محدّث بغداد، بل الإسلام قاطبة خاصة بعد موت الدّارَقُطْني، أبا بكر الخطيب البغدادي (٤٦٣ ـ ١٠٧١) الحنبلي الأصل، وقد فارق أصحابه الذين كانوا يأخذون عليه اهتمامه بالكلام وخاصة منه الأشعري.

وفي نطاق المذاهب التي كانت تدرس في العراق وببغداد بالذات فالظاهر أن الباجي لم يتأثر كثيراً بالمذهب الحنبلي رغم انتشاره الواسع في ذلك العصر؛ فلم يأخذ إلّا عن أبي إسحاق إبراهيم بن عُمر البَرمكي (٤٤٥ـ ١٠٥٤) الذي كان يعتبر أستاذاً من الدرجة الثانية ذاع صيته خاصة في الفرائض.

أما المذهب الحنفي فقد خلّف أثراً في تكوين الباجي، وإن لم يبلغ مستوى أثر المذهب الشافعي. وقد اتصل الفقيه الأندلسي بأئمته ببغداد، إلّا أن استفادته منهم كانت الكبرى في الموصل التي حلّ بها في ٤٢٩ ـ ١٠٣٧ للاتصال بعالمها أبي عبد اللّه الحسن بن علي الصَّيْمَري (٤٣٦ ـ ١٠٤٤)؛ وكان عِياض يعتبره رئيس الحنفية[٣٣]، بينما يَعدّه المؤرخ المعاصر جورج مقدسي أحد المفتين الثلاثة الذين كانوا يهيمنون على مذهبهم في القرن الخامس الهجري، باعتبار أن الآخرَيْن هما القُدُوري (٤٢٨ ـ ١٠٣٧)، والدّامَغاني (٤٧٨ ـ ١٠٨٥)[٣٤]. وقد تتلمذ الصيْمَري على الدارقُطْني المحدّث المشهور وعلى أبي بكر الخَوَارِزْمي

---

(٣٢) الصلة، جـ ١، ص ١٤٤، رقم ٣٣٠.
(٣٣) المدارك، جـ ٤، ص ٨٠٢.
(٣٤) ابن عقيل (بالفرنسية)، ص ١٦٥.

(٤٠٣ ـ ١٠١٢) الفقيه الحنفي. وامتَهَن صناعة التوثيق في ٤١٧ ـ ١٠٢٦ قبل أن يصبح قاضياً ببغداد. إلّا أن شهرته ظهرت في التدريس، خاصة أنه كان يَعُدّ من بين تلاميذه الدامغـاني وأبا علي الـطبري (٤٥٠ ـ ١٠٥٨)، كما ظهرت في تآليفه عن علماء المذهب وفي شروحه للفقه الحنفي[٣٥].

وقد تتلمذ الباجي أيضاً على الدامغاني وأخذ عنه الفقه الحنفي ولكن تعلم على يديه خاصة فن الجدل، وهو فن سوف يحكمه على يدي أساتذة شافعية سنتعرض لهم فيما بعد. وقد مرّ بنا أن الدامغاني تتلمذ بدوره على الصيمري. وإذ ولـد سنة ٣٩٨ ـ ١٠٠٧ فقد كانت سنّه نحو الثلاثين لما تعرّف عليه الباجي. وكان في صغره يعاني من الفقر المدقع، إلّا أنه تولّى خطة قاضي القضاة ابتداءً من سنة ٤٤٧/١٠٥٥، وطيلة ثلاثين سنة جمع أثناءها ثروة طائلة حتى أصبح يُعدّ من كبار أثرياء بغداد. وقد اختصّ في الفقه الحنفي وبرع فيه حتى عُدّ من أئمته. وألّف المختصرات لطلبة عصره، إلا أنه اشتهر خاصة بمناظراته في الفقه التي يتحدث عنها ابن عقيل الحنبلي (٥١٣ ـ ١١١٩) بعد أن حضرها من سنة ٤٥٠ إلى سنة وفاة الدامغاني في ٤٧٨[٣٦]. وقبل أن نختم الحديث عن الحنفية لنذكر أبا جعفـر السِّمْناني (٤٤٤ ـ ١٠٥٢) الذي تلقّى عليه الباجي درساً في أصول الفقه سنة كاملة بالموصل[٣٦].

وإذا ما انتقلنا إلى المذهب الشافعي شهدنا التأثير البالغ في تكوين الباجي المشرقي، وإن كان يختلف قوّة من إمام لآخر. فإن كان ضعيفاً مع عمر بن إبراهيم المشهور بابن حَمَامة والمتوفّى في بغداد في ٤٣٤ ـ ١٠٤٣، فلا شك أنه كان عميقاً على يدي أبي الطيب طاهر بن عبد اللّه الطبري (٤٥٠ ـ ١٠٥٨). والإمام أصيل طَبَرِسْتان، وقد ولد في ٣٤٨ ـ

---

(٣٥) المصدر ذاته، ص ١٦٧، ١٧٠، ٣٠٠.

(٣٦) جورج مقدسي: ابن عقيل، ص ١٧٧، ٢٠٧، ٤١٥.

٩٥٩ وعاش في جرجان ثم نيسابور وأخيراً في بغداد حيث استقر نهائياً للإفتاء والقضاء والتدريس. وهو نفسه قد تتلمذ على أبي حامد الإسْفَرائِني (٤٠٦ - ١٠١٦)، إلّا أن شهرته لم تبلغ أبداً شهرة أستاذه. والحال أن الشافعية يجلّونه كل الإجلال حتى إنهم يحيلون عليه في كتبهم مكتفين بلقب القاضي؛ وأثنى عليه كل الثناء تلميذه أبو إسحاق الشّيرازي (٤٧٦ - ١٠٨٣) لفضله وعقله؛ إلّا أنه كتلميذه امتاز خاصة في علم الجدل في أصول الفقه وفروعه؛ وكان يجادل بالخصوص الحنفية لكثرة المسائل التي يختلف فيها معهم اختلافاً سببه اعتمادهم على الرأي في صيغه المختلفة[٣٧].

والحقّ يقال، إن الباجي مَدين لأبي إسحاق الشيرازي خاصة، في حذقه لفن الجدل في أصول الفقه. والواقع أن هذا الدَّيْن هو كل ما نستطيع التأكد من حقيقته، إذ لم يصلنا في هذا الميدان ومن مُؤَلَّفات السابقين، أو المعاصرين مباشرة للباجي إلّا كتب الشيرازي، وخاصة منها **الوصول إلى علم الأصول**[٣٨] الذي تُمكن مقارنته بكتابَي **المنهاج وإحكام الفصول**. ولد أبو إسحاق في فِيرُوزَباد في ٣٩٢ - ١٠٠٢ ودرس الفقه في شيراز التي إليها يُنسب ثم في البصرة واستقر أخيراً في بغداد ٤١٥ - ١٠٢٤، وأخذ عن عالمها الطبري قبل أن يصبح معيداً له في التدريس. وتلقى في العاصمة العراقية دروساً في الحديث، إلّا أن تضلعه كان في الجدل الفقهي أصولاً وفروعاً. وقد لعب دوراً أساسياً في الحياة السياسية والدينية والثقافية في عصره؛ إلّا أننا لا نستطيع تدقيق الحديث فيه إذ إنه لم يبرز إلا بعد سبع عشرة سنة من مغادرة الباجي بغداد والمشرق جملة، ابتداء من سنة ٤٥٦ - ١٠٦٣، أي السنة التي دشن فيها تدريسه في المدرسة النظامية وقد بناها له خصيصاً الوزير السَّلْجوقي الشهير نظام

---

(٣٧) المصدر ذاته، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٣٨) سبق لنا أن ذكرنا أن ما نشرناه تحت هذا العنوان هو الجزء الثاني فقط من شرح **اللمع**. أنظر قائمة المصادر والمراجع العربية.

الملك، حسب ما يذكره السُّبكي (٧٧١ - ١٣٧٠)[٣٩].

وكان الشيرازي على ورعه «جميل المعشر لذيذ المجلس طيب الحديث حسن الاستشهاد بالنوادر والأشعار؛ وكان له في قلوب الناس المكانة الرفيعة، لا فرق في ذلك بين خليفة وسلطان ووزير وعالم وعامة الناس»[٤٠]. وكثيراً ما كلّفته السلطة السياسية القيام بمهمات دقيقة وخطرة. وكانت له منازعات شديدة مع الحنابلة اتُّهِم أثناءها بتعصبه على مذهبهم وميله للأشعرية. وقد تسببت له قضية ابن القشَيْري الأشعري في مشاكل عديدة داخل المدرسة النظامية التي كان يديرها والتي كان ورعه يدفعه إلى تجنيبها الخوض في المنازعات الحادّة التي كانت تدور بين الشافعية والأشاعرة من جهة وبين الحنابلة أصحاب ما يسمى بالعقيدة السلفية من جهة أخرى[٤١].

والشيرازي هو مؤلف **التنبيه** و**المُهذَّب في الفروع الشافعية** و**طبقات الفقهاء**؛ إلاّ أنه اشتهر خاصة بتآليفه في الجدل في أصول الفقه مثل **الوصول إلى علم الأصول**، أو **شرح اللمع** و **المعونة في الجدل**، و **التبصرة**، وكلها كتب وصلت إلينا وقد طبع منها **الوصول**[٤٢]. وقد أثنى عليه السبكي فقال: «وأما الجدل فكان مَلِكه الآخذ بزمامه وإمامه إذا أتى كل واحد بإمامه وبدر سمائه الذي لا يغتاله النقصان عند تمامه». ويضيف صاحب **طبقات الشافعية**: «كان يُضرب به المثل في الفصاحة والمناظرة؛ وأقرب مثل على ذلك قول سَلّار العقيلي أوحد شعراء عصره متحدثاً عن سيفه [الطويل]:

---

(٣٩) **طبقات الشافعية**، جـ٣، ص ٨٩ - ٩٠.

(٤٠) أنظر مقدمة تحقيقنا لكتاب **الوصول** للشيرازي ص ٤٤ وهو طبعاً شرح اللمع كما نبهنا عليه أعلاه في البيان ٩ م، ص ١٩، وكذلك كتابنا بالفرنسية عن المناظرات بين الباجي وابن حزم، ص ٦٨ من النص الفرنسي وص ٨١ من النص المعرب.

(٤١) أنظر تفاصيل هذه المنازعات في تحقيقنا لكتاب **الوصول**، ص ٣٥ - ٤٤.

(٤٢) أنظر قائمة المراجع والمصادر في هذا الكتاب.

(. . .)يَقِدُّ وَيَفْرِي فِي اللِّقَاءِ كَأَنَّـهُ   لِسانُ أَبِي إِسْحَاقَ فِي مَجْلِسِ النَّظَرْ»

ويلاحظ أنه قد قيل فيه: «إنه كان يحفظ مسائل الخلاف كما يحفظ أحدكم الفاتحة»[٤٣].

وفي هذا الصدد من المفيد أيضاً أن نذكّر بما يقوله السبكي بالذات عن كتاب **المُهذَّب في المَذْهَب**: «قيل إن سبب تصنيفه **المهذب** أنه بلغه أن ابن الصباغ (٤٤٧ ـ ١٠٥٥) قال: إذا اصطلح الشافعي وأبو حنيفة ذهب علم أبي إسحاق الشيرازي، يعني أن علمه هو مسائل الخلاف بينهما؛ فإذا اتفقا ارتفع. فصنّف الشيخ حينئذ **المهذب** مراراً. فلما لم يوافق مقصوده رمى به في دجلة وأجمع رأيه على هذه النسخة المُجمَع عليها»[٤٤].

وقبل أن نختم هذا الباب في الحديث عن الباجي الفقيه الأصولي الجدلي، وخاصة عن تكوينه المشرقي، بل العراقي البغدادي، في هذا الفن، نرى من المفيد أن ننقل نصّاً عن السبكي يرويه في **طبقاته** عن الباجي نفسه يصف فيه الجوّ الذي كان يسود مجالس النظر، وخاصة منها واحداً جمع أقطاب المناظرة الذين مرّ الحديث عنهم في هذه المقدمة. يقول السبكي: «قال أبو الوليد الباجي المالكي ـ رحمه الله ـ وقد شاهد هذه المناظرة وحضرها: العادة ببغداد أن مَن أُصيب بوفاة أحد ممّن يكرم عليه [يـ] ـقعد أياماً في مسجد ربضه يجالسه فيها جيرانه وإخوانه؛ فإذا مضت أيام عزوه وعزموا عليه في التسلّي والعودة إلى عادته من تصرفه؛ فتلك الأيام التي يقعد فيها في مسجده للعزاء مع إخوانه وجيرانه لا تقطع

---

(٤٣) طبقات الشافعية، جـ ٣، ص ٨٩ ـ ٩٢.

(٤٤) طبقات الشافعية، جـ ٢، ص ٩٢. وكتابنا عن المناظرات بين الباجي وابن حزم، ص ٦٨ ـ ٦٩ من النص الفرنسي وص ٨١ من النص المعرب. والمعروف أن ابن الصباغ الشافعي كان منافساً للشيرازي في التدريس في النظامية وفي تأليف كتب الفروع الشافعية. أنظر التفاصيل في مقدمتنا للوصول، ص ٢٠ ـ ٢٣، ٣٥ ـ ٣٦، ٤١ ـ ٤٢، ٤٧ ـ ٤٨. وهو طبعاً شرح اللمع. أنظر أعلاه، البيان ٩ م، ص ١٩.

في الأغلب إلّا بقراءة القرآن أو بمناظرة الفقهاء في المسائل».

ويستطرد الباجي راوياً ظروف مناظرة خاصة كان قد حضرها: «فتُوفيت زوجة القاضي أبي الطيب الطبري، وهو شيخ الفقهاء في ذلك الوقت ببغداد وكبيرهم؛ فاحتفل الناس بمجالسته ولم يكد يبقى أحد مُنْتمٍ إلى علم إلّا حضر ذلك المجلس؛ وكان ممّن حضر ذلك المجلس القاضي أبو عبد اللّه الصيمري، وكان زعيم الحنفية وشيخهم، وهو الذي كان يوازي أبا الطيب في العلم والشيخوخة والتقدم. فرغب جماعة من الطلبة إلى القاضيين أن يتكلما في مسألة من الفقه تسمعها الجماعة منهما وتنقلها عنهما. وقلنا لهما: إن أكثر مَن في المجلس غريب قصد إلى التبرّك بهما والأخذ عنهما؛ ولم يتفق لمن ورد منذ أعوام جمّة أن يسمع مناظرتهما إذ كانا قد تركا ذلك منذ أعوام وفوّضا الأمر في ذلك إلى تلاميذهما؛ ونحن نرغب أن يتصدق على الجميع بكلامهما في مسألة يتجمل بنقلها وحفظها وروايتها».

ويضيف الباجي قائلاً: «فأما القاضي أبو الطيب فأظهر الإسعاف والإجابة؛ وأما القاضي أبو عبد اللّه فامتنع من ذلك وقال: من كان له تلميذ مثل أبي عبد اللّه ـ يريد الدّامَغاني ـ لا يخرج إلى الكلام، وها هو حاضر؛ من أراد أن يكلمه فليفعل! فقال القاضي أبو الطيب عند ذلك: وهذا أبو إسحاق من تلامذتي ينوب عني. فلما تقرر الأمر انتُدِب شاب من أهل كازرون يُدعى أبا الوزير يسأل أبا إسحاق الشيرازي الإعسار بالنفقة هل يوجب الخيار للزوجة. فأجاب الشيخ: إنه يوجب الخيار! وهو مذهب مالك خلافاً لأبي حنيفة في قوله: إنه لا يوجبه لها. فطالبه السائل على صحة ما ذهب إليه (. . .)»[٤٥].

---

(٤٥) طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٣، ص ١٠٥ ـ ١٠٩، ومقدمة الوصول للشيرازي، ص ٤٥ ـ ٤٦. أنظر أعلاه البيان ٩ م، ص ١٩، عن كتاب شرح اللمع هذا.

القسم ٣ ـ مؤلفات الباجي الفقهية الأصولية الجدلية: قبل الخوض في هذا البحث لنا ملاحظتان تمهيديتان:

ـ **أولاً**: نريد أن نلاحظ أن حديثنا عن مؤلفات الباجي الفقهية الأصولية الجدلية يُستحسن أن يأتي ضمن مؤلفات الباجي المعروفة، سواء منها التي نقرؤها مطبوعة أو مخطوطة أو تلك الأخرى التي لم يصل إلينا منها إلا ذكرها في كتب الباجي التي بين أيدينا أو في كتب التراجم المالكية وخاصة منها **ترتيب المدارك** للقاضي عياض[٤٦]. ذلك أننا نحرص على أن نتبيّن مكانة هذه من تلك وارتباطها بها من حيث المادة والمنهج وحتى الأسلوب والهدف المقصود الذي حتّمه.

ـ **ثانياً**: ولسوف يأتي اهتمامنا في هذا المكان من المقدمة التمهيدية متفاوتاً في الكمّ والكيف؛ فإذا ذكرنا **إحكام الفصول** مررنا عليه مرّاً سريعاً لأن لنا عودة إليه في القسم الثالث من الملاحظات التمهيدية، وذلك لكي نحلّل محتواه ثم لنقارنه بما يماثله من الكتب الأخرى وأخيراً لنصفه وصفاً مادياً بمخطوطاته الثلاث ونأتي على عملنا في تحقيقها تحقيقاً نريده علمياً نقدياً. أما **المنهاج** ـ وهو الكتاب الثاني الفقهي الأصولي الجدلي الذي وصلت إلينا منه نسخة فريدة كنّا قد حققناها ونشرناها منذ أكثر من عقدين كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ فمكان تحليله ووصفه هنا حتى يجد فيه القارىء سنداً نصيّاً يساعده على تتبّع الملاحظات التي ننوي تقديمها في القسم الموالي.

الجزء ١ ـ مؤلفات الباجي المعروفة:

= **المطبوعة**: نذكر قائمتها فقط مع إحالة القارىء على قائمة المصادر والمراجع العربية للتفاصيل:

ـ **الإشارة ـ أو الإشارات ـ** (في أصول الفقه).

ـ **تحقيق المذهب في أنّ النبيّ قد كتب**.

ـ **التعديل والتجريح لمن خرّج له البُخاري في الجامع الصحيح**.

---

(٤٦) الجزء الرابع، ص ٨٠٥ وخاصة ٨٠٦ و٨٠٧.

ـ رسالة الراهب من إفرنسة ـ دمّرهـا الله! ـ إلى المقتدر بـالله صاحب سرقسطة وجواب الفقيه القاضي (. . .) الباجي (. . .) على هذه الرسالة (في الكلام والجدل فيه بين المسلمين والنصارى).

ـ رسالة (أو كتاب) النصيحة لولديْه.

ـ رسالة في الحدود (في المصطلحات الواردة في كتب أصول الفقه).

ـ رسالة في بيان معنى قوله ـ عم: البيّنة على المُدّعي واليمين على من أنكر.

ـ الفصول (في فروع الفقه المالكي).

ـ كـ. المنتقى، شـرح موطأ إمـام دار الهجرة (. . .) (فروع الفقه المالكي).

ـ المنهاج في ترتيب الحجاج (أصول فقه مالك على الطريقة الجدلية).

= المخطوطة التي وصلت إلينا:

ـ إحكام الفصول في أحكام الأصول.

ـ عقيدة الباجي.

ـ فتوى ليوسف بن تاشفين.

= المخطوطة التي لم يصل إلينا إلاّ ذكرها:

ـ الاستيفاء (في فروع الفقه المالكي وهو أكبر من المنتقى للباجي، وأصغر من الإيمـاء للباجـي أيضـاً إذ هو مختصـر منـه. وسُنّـة الانتقـال في التأليف من المُطوّل والمبسوط إلى الأوسط والمنخول ثم إلى المُختصَر والوجيـز قـد اتبعها الباجي كذلك في تآليفه في أصول الفقه في انتقاله ـ كما مر بنـا[٤٧] ـ من الإحكام إلى المنهاج ولربما إلى الإشارة ثم أخيراً إلى الحدود. وهي سُنّة لاحظنا أنها أصيلة في فن البيداغوجية التأليفية العربية الإسلامية).

ـ كـ. الانـ[ـتـ]ـصار لأعراض الأئمة الأخيار (يحتمل أن يكون في الجدل والذبّ، في الفقه أصولاً وفروعاً، والحديث والكلام. إلاّ أننا لا نعرف عنه إلا اسمه).

---

(٤٧) أنظر في هذا التمهيد ص ١٠٤.

ـ **الإيماء** (مختصر من **المنتقى**: فهو إذاً في فروع الفقه المالكي).
ـ **تفسير القرآن** (غير تام).
ـ **التبيين عن سبيل المهتدين** (ذكره ابن خير في **فهرسته**، ص ٢٥٦، والظاهر أنه في علم الكلام السني).
ـ كـ. **التسديد إلى معرفة طرق التوحيد** (موضوعه ظاهر من عنوانه ولعله **أصول الديانات** الذي ذكره الباجي في **الإحكام**، فـ ٥٦٩، ٦١٦).
ـ كـ. **تهذيب الزاهر لابن الأنباري** (وهو محمد بن القاسم، محدّث ولغوي، وهو ابن أبي محمد الأنباري القاسم بن محمد بن بشّار المحدّث واللغوي المتوفى في ٣٠٤ ـ ٩١٦ أو ٣٠٥، وصاحب **شرح المفضليات** الذي أكمله ابنه محمد. أما محمد صاحب **الزاهر** الذي هذبه الباجي فقد توفي في ٣٢٨ ـ ٩٤٠. وكان قد تتلمذ على أبيه وعلى ثعلب ودرس في حياة والده في نفس المسجد. انظر فصل **دائرة المعارف الإسلامية**، ط. ٢، بقلم كـ. بروكلمان C.Brockelmann. فالظاهر أن **تهذيب الزاهر** في اللغة أو في الحديث).
ـ **رفع الالتباس في صحة التعبد** (موضوعه ظاهر من عنوانه: انظر عنه ابن خير، ص ٢٥٦).
ـ كـ. **سبيل المهتدين** (يبدو من عنوانه أنه في التوحيد أو في الوعظ، أو في الإثنين معاً).
ـ كـ. **سنن الصالحين وسنن العائدين** (موضوعه ظاهر من عنوانه).
ـ **السراج في عمل الحجاج في مسائل الخلاف** (كبير لم يتم. لعلّه الكتاب الذي اختصره الباجي في **المنهاج** وأحال عليه فيه بعنوان «مسائل الخلاف»: ف ١٣٩، ١٦٨، ٤٤١).
ـ **شرح المدونة** (لم يتم و**المدونة** كما هو معروف لسحنون في الفروع المالكية).
ـ كـ. **فِرق الفقهاء** (تعرض فيه لمناظراته مع ابن حزم وكذلك لمناظرة غيره

من المالكية مع الفقيه الظاهري. ذكره الباجي في **المنتقى** (جـ ٧، ص ٣٠٠) كما ذكره عياض في **ترتيب المدارك** (جـ ٤، ص ٨٠٥، ٨٢٦، ٨٢٧).

- **مختصر المختصر في مسائل المدونة** (أنظر شرح المدونة الذي لم يتمه فاختصره اختصاراً شديداً).
- **مسألة اختلاف الزوجين في الصداق** (في فروع المالكية وأدب المسائل الفقهية).
- **مسألة غسل الرجلين** (في فروع المالكية وأدب المسائل الفقهية).
- **مسألة في الجنائز** (في فروع المالكية وأدب المسائل الفقهية).
- **مسألة مسح الرأس** (في فروع المالكية وأدب المسائل الفقهية).
- **الكتاب المقتبس في علم مالك بن أنس** (لم يتم والظاهر أنه في فقه الفروع).
- **كـ. المهذب في اختصار المدونة** (يقول عنه القاضي عياض إنه اختصار حسن. أنظر شرح المدونة و**مختصر المختصر في مسائل المدونة**).
- **الناسخ والمنسوخ** (لم يتم. وهو في أصول الفقه).

الجزء ٢ ـ كتابا الباجي في فقه الأصول على الطريقة الجدلية:

- **إحكام الفصول في أحكام الأصول**: انظر حديثنا عنه مفصلاً في الفصل الثالث من هذه المقدمة: ملاحظات تمهيدية عن الكتاب.
- **المنهاج في ترتيب الحجاج**: إن هذا الكتاب ليتّسم حقاً بطابع واضح ودقيق لتلك الثقافة الفقهية الأصولية الجدلية الشاسعة الجامعة والتي تلقاها الباجي في المشرق، وخاصة ببغداد، وبفضلها عاد إلى بلده الأندلس وقد أكمل زاده العلمي واستعد لفتح جديد في ميدان علم الكلام بفضل تكونه الأشعري، وكذلك في علم الأصول الفقهية بإحكامه الفن الجدلي. ومن الثابت أنه يناصر في **المنهاج** الأقوال المالكية وأنه قد ألّفه خصيصاً لهذا

الغرض؛ إلاّ أننا بهذا التأليف قد ابتعدنا عن تلك التصانيف الأندلسية التقليدية التي تغلب عليها النوازل والأحكام والوثائق والتي سبق أن لمّحنا لها في القسم ٢ (تكوين الباجي).

ولقد أراد الباجي أن يجعل من المنهاج كتاب خلاف؛ لذلك فهو يستعرض فيه الآراء المختلفة من المذاهب السنية الثلاثة الكبرى ليضعها حذو الآراء المالكية. وإن كان أثر الحنبلية والحنفية يبدو ضعيفاً فيه، فالشافعية، على عكس ذلك، بادية في مظهر ذي شأن يلفت النظر، إذ يتحدث عن شيوخها في شيء من التقدير والإجلال خاصة إذا تعلق الأمر بأستاذيه أبي الطيب الطبري وأبي إسحاق الشيرازي.

وخلافاً لابن عقيل، ولكن على مثال الشيرازي، فالباجي يبيّن غرضه من التأليف ويبرره. فمن جهة العقل يذكّر بأن اللّه قد نصر متّبع الحق ودحض مبتدع الباطل، فبيّن لذلك الأدلة على ألسنة الرسل وأظهر الأعلام على أوضح السبل؛ فمن الطبيعي أن يتدارس أولو الأبصار والألباب هذه الأدلة ويتعرفوا على هذه الأعلام حتى يتوصلوا إلى نهج الصواب ويدرأوا الشبهات. وإن الحاجة لهذه الدراسة لجدّ أكيدة إذ كتبها الباجي خاصة لمواطنيه الأندلسيين، ومعظمُهم، إن لم يكونوا كلّهم تقريباً، يجهلون هذا الفن، كما لاحظناه في القسم السابق؛ ويمكن التأكد منه برجوعنا إلى المؤرخين والفقهاء أصحاب الطبقات وكتب المناظرة من أواخر القرن الخامس الهجري أو من الفترة اللاحقة عبر القرون القليلة التالية[٤٨]. ومن الواضح أن الباجي يعنيهم إذ يصرّح في مقدمته للمنهاج: «فإني لما رأيت بعض أهل عصرنا عن سبل المناظرة ناكبين وعن سنن المجادلة عادلين، خائضين فيما لم يبلغهم علمه ولم يحصل لهم فهمه، مرتبكين ارتباك الطالب لأمر لا يدري تحقيقه، والقاصد إلى نهج لا يهتدي طريقه، أزمعت على أن

(٤٨) أنظر كتابنا عن المناظرات بين الباجي وابن حزم (بالفرنسية)، ص ٤٥ ـ ٧٠ ويقابله النص المعرب، ص ٥٣ ـ ٨٣.

أجمع كتاباً في الجدل يشتمل على جمل أبوابه وفروع أقسامه وضروب أسئلته وأنواع أجوبته»[٤٩].

أما من باب النقل فيقيم حُجِّيّة تأليفه على آيات قرآنية حرّم اللّه في بعضها الجدل على مَن يحاجّ في ما ليس له به علم وفرض في الأخرى على مَن علم وأتقن فنه أن يجادل بالتي هي أحسن؛ وكذلك يدعمها بالسنّة النبوية التي علّمتنا الجدل، إذ رتبت الأدلة حق ترتيبها، بينما الرسول ـ ﷺ ـ معصوم وجب علينا اتباعه وامتثال أوامره دون مطالبته بدليل على أعيان المسائل؛ وأخيراً يركزها على عمل الصحابة إذ يدعونا إلى أن نتخذ أُسوة من زيد بن ثابت في مناظرته لعلي بن أبي طالب. وهكذا صحّ للباجي أن يؤكد لقارىء كتابه أن كل ما فيه مأخوذ من الكتاب والسنّة ومناظرة الصحابة[٥٠].

إذاً فهو كتاب في صناعة الجدل يهدف إلى بيان أبوابها إجمالاً ثم أقسامها تفريعاً ثم أسئلتها تفصيلاً وأخيراً أجوبتها تدقيقاً. وهو في الواقع عبارة عن رسالة في هذه الصناعة ذات غاية تعليمية، أو كتاب عن هذا الفن في أصول الفقه كما يُؤلَّف في غيرها من الأصول، كلاماً كان أو فلسفة أو نحواً أو بلاغة. أما صاحبه فاعتبره علماً من أرفع العلوم وأجلّها إذ رأى فيه «السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال»[٥١]، وذلك استدلالاً بالكتاب والسنّة واعتماداً على الإجماع والقياس.

والواقع أن تخطيط الكتاب يذكِّرنا بتخطيط أيّ كتاب من كتب أصول الفقه خاصة في التدرج بين أصول الشريعة الأربعة؛ إلاّ أنه يختلف عنها اختلافاً تقتضيه خاصيّة هذه الصناعة الجدلية. ففي مدخل الكتاب يسعى الباجي إلى تبرير تأليفه وإثبات حُجِّيّة هدفه، ثم يأتي على ذكر ما يتأدب به المناظر من قواعد وشروط فيفصلها من نواحيَ مختلفة، جسمية ونفسية، مادية

---

(٤٩) المنهاج، ص ٧، ف ٢.
(٥٠) المنهاج، ص ٨ ـ ٩، ف ٤ ـ ٧.
(٥١) المنهاج، ص ٨، ف ٣.

ومعنوية، ويصوغها على شكل يجعل منها شبه قانون للمجادل المثالي يهذّب أخلاقه ويزكّي أفكاره. وأخيراً ينتقل إلى بيان حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين فيحدُّها حدّاً جامعاً مانعاً على الطريقة الأرسطية، أي حسب عبارته فالحدّ «يجمع المحدود على جنسه ويحصره ويمنع ما ليس منه أن يدخل فيه وما هو منه أن يخرج عنه»[٥٢]. وتلك سنة عند الأصوليين الجدليين مثل ابن حزم في **الإحكام** والغزالي في **المستصفى**، والباجي في **إحكام الفصول**، إذ يستهلّون كتبهم بهذه الحدود حتى لتصبح كالمدخل لها، وأحياناً تستخرج من الكتاب لتصبح تأليفاً صغيراً مستقلاً بذاته يرجع إليه الأصولي المجادل عند الحاجة. وفعلاً تنسب للباجي **رسالة في الحدود** نُشرت منذ أكثر من أربعة عقود[٥٣].

ونُلاحظ للقارىء أننا جزّأنا **المنهاج** إلى تسعة أجزاء رئيسية بَدَت لنا تمثّل المحاور الأساسية التي يدور حولها الكتاب. فبعد المدخل وقد رقّمناه بالأول، نأتي إلى الثاني فإذا هو مثل السابق كالمقدمة الممهدة يقدّم فيه المؤلف أقسام أدلة الشرع فيقسّمها إلى ثلاثة أقسام: **أصل** من كتاب وسنّة وإجماع الأمة، وسوف يرجع إليها في الأجزاء ٤ و٥ و٦ لبيان وجوه الاعتراض على الاستدلال بها؛ وبعده يأتي **معقول الأصل** من لحن الخطاب، أي ما يقدّره الأصولي في الكلام ليتم الاستدلال به، ثم فحوى الخطاب أو الاستدلال بالأوْلى والأحرى، ثم الحصر وكيفية الاستدلال بالكلام المستَهَلّ بـ: **إنما** الحاصرة، وأخيراً معنى الخطاب وهو القياس. وهذه كلها مسائل رئيسية سوف يرجع إليها الباجي في الجزء السابع ليبيّن مِثل ما فعل بالأصل أوجه الاعتراض على الاستدلال بها أثناء المناظرة. وأخيراً نصل إلى **استصحاب الحال**، وهو استصحاب حال براءة الذمة الذي سوف يعود إليه ولنفس الغرض في الجزء الثامن. وما دمنا في الحديث عن المقدمات

---

(٥٢) **المنهاج**، ص ١٠ ـ ١١، ف ١٤.

(٥٣) أنظر عنها قائمة المصادر والمراجع العربية.

الممهّدات تجدر الملاحظة أن الباجي سوف يخصّص جزءاً تاسعاً وأخيراً للقول في الترجيحات دون أن يكون قد نبّه عليه في الجزء الثاني. ولعلّ السبب في ذلك أن المؤلف لا يعتبره من أدلة الشرع وإنما الترجيح في حسبانه «طريق لتقديم أحد الدليلين على الآخر» كان القدماء من الفقهاء يكثرون من استعماله، بينما يكتفي هو بالإشارة إلى ما لا بدّ منه على وجه الاختصار في عشرين صفحة تقريباً من نصّنا(٥٤).

أما الجزء الثالث فيمكن اعتباره مقدمة ثالثة ممهدة إذ يتعلق بأقسام الأسئلة التمهيدية المختلفة والمتنوعة التي يلقيها المناظر على خصمه قبل الشروع في مجادلته؛ وهي على خمسة أنواع. فأولاً يسأله إن كان له مذهب في الحادثة أم لا وذلك نحو أن يقول له: «هل لك مذهب في جواز المفاضلة في الفواكه والخضر أو منعه؟». وثانياً يستفسره عن ماهية مذهبه وذلك بأن يسأله عن الحكم قائلاً: «النبيذ حلال أم حرام؟» أو عن طريقه مثل: هل يسمى النبيذ خمراً؟. والثالث أن يسأله عن دليله على ما يقول به من الحكم؛ أما المسؤول فهو إما عارف بمذهب السائل فيدل على دليله، وذلك ببيان صحة قوله أو ببيان فساد قول خصمه، وإما جاهل به، وفي المسألة اختلاف في الأقوال وفي الأدلة، فيسأله عن مذهبه ويدل على دليله حَسَبه. والرابع أن يسأله عن وجه الدليل وهو أن يستدل الخصم بنص قرآن أو حديث فلا يتبين الدليل منه فيطالبه ببيان وجه الدليل. والخامس والأخير هو السؤال على وجه القدح في الدليل، إما بالمطالبة بتصحيح الأخبار وإثبات أسانيدها أو تصحيح الإجماع وإثباته، وإما بالاعتراض في الدليل بالذات بما يبطله كالطعن في سند الحديث بتضعيف ناقله أو في الإجماع ببيان الخلاف القائم حيث يظن وجود الإجماع، وإما بالمعارضة بأن يقابل دليله بمثله أو بما هو أقوى منه(٥٥).

---

(٥٤) المنهاج، ص ١٥ ـ ٣٣، ثم ٢٢١ ـ ٢٣٩.
(٥٥) المنهاج، ص ٣٤ ـ ٤١.

ومع الجزء الرّابع نصل إلى جوهر الموضوع أو على الأصح ندخل في صلب الجانب الأول منه، وهو بيان وجوه الاعتراض على الاستدلال بالكتاب. فالمشاكل التي يثيرها الاستدلال بآية قرآنية هي عديدة: فأولها أن المناظر يقول لخصمه المستدل: إن الآية لا يصحّ الاحتجاج بها، لأنها عنده مُجمَلة والمُجمَل لا يصح الاحتجاج به. والثاني منها يتمثل في المنازعة في مقتضاها ليمنع أن تكون نصّاً «إما بدعوى الإجمال وإما بدعوى الاحتمال»(٥٦). والإجمال مثل ادّعاء أن الغاية مجهولة في قوله ـ تعالى ـ ﴿ حَتَّى تَضَعَ الحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ الوارد في جواز المَنِّ والفِداء، ولا يجوز دعوى النص حيث يجب الإجمال. ودعوى الاحتمال تتعلق بقوله ـ تعالى ـ ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ أي أنه يحتمل رقبة مؤمن ويحتمل رقبة كافر. والثالث منها هو الاعتراض بدعوى المشاركة في الآية وهو «أن يجعل السائل ما استدل به المستدل دليلاً له في المسألة التي سأل عنها»(٥٧)، فلا يكون لأحد الخصمين مزية على الآخر فيه. والرابع منها هو الاعتراض على الاستدلال بالآية من جهة اختلاف القراءات، وذلك مثل مَن أوجب الطهارة بموجب الآية ﴿ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ فيعارض الخصم بإيجاب الوضوء من اللمس باليد بقراءة ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ﴾(٥٨). والخامس منها يتمثل في الاعتراض بدعوى النسخ، أي نسخ آية يستدل بها بأخرى. والسادس منها يتعلق بالتأويل مثل تأويل الظاهر أو تخصيص العموم. والسابع منها يكون بالمعارضة إما بنطق أو بعلّة؛ فأما النطق فإما أن يكون أخصّ منه أو أعمّ منه أو مثله في العموم؛ وأما العلة فذلك أن الآية تكون إما نصّاً لا يحتمل التأويل أو ظاهراً يحتمل التأويل أو عموماً يحتمل التخصيص(٥٩).

ونصل إلى الجزء الخامس وننتقل إلى السنة وإلى الاعتراض على

---

(٥٦) المنهاج، ص ٤٥.
(٥٧) المنهاج، ص ٥٨.
(٥٨) المنهاج، ص ٦٢ ـ ٦٣.
(٥٩) أنظر كامل الجزء الرابع في المنهاج، ص ٤٢ ـ ٧٥.

الإستدلال بهـا، وذلك من طريق الإسناد ثم المتن. وسيكون حديثاً مُقتضَباً جداً لأن الاعتراض من جهة المتن يمسّ نفس الأوجه التي مرّت بنا في قسم القرآن مع فارق ضئيل هو أن اختلاف القراءات القرآنية يعوِّضه هنا اختلاف الرواية الخبرية. أما الاعتراض على الاستدلال بالسنّة من جهة الإسناد فيرجع أساساً إلى التفريق المعروف بين أخبار التواتر وأخبار الآحاد. ثم إن الباجي إذا وصل إلى الصنف الثاني من السنة، أي أفعال النبي -ﷺ-، أعاد نفس أوجه الاعتراض التي ذكرها في الصنف الأول عندما بحث في الاعتراض على الاستدلال على قول النبي من جهة المتن. أما الصنف الثالث وهو الإقرار فلم يخصّص له إلّا بضعة أسطر لأن الاعتراض هنا لا يختلف عمّا سبق من الصنفين السابقين، حسب تصريح الباجي بذلك[٦٠].

أما الجزء السادس الذي خصّصه للقسم الثالث من **الأصـل**، أي الإجماع، فقد بيّن فيه وجوه الاعتراض على الاستدلال به وصنفها صنفين، صنف يعرف بالإتفاق، وصنف يعرف بالإختلاف. فأما الأول فمن ثلاثة أوجه: أحدها يتمثل في المطالبة بتصحيح الإجماع وظهوره؛ والظهور يفترض أن الحاكم في القضية ممّن تتيسر قضاياه وتنتشر كالخلفاء والأئمة، أو أن يكون المحكوم فيه أمراً شائعاً لا يخفى مثله غالباً، أو أن يطلق الحكم بحضرة الجماعة الكثيرة والمشهد العظيم المشهـور. وثانيهـا يتعلق بنقل الخلاف الذي تبطل به دعوى الإجماع. وثالثها أن يعامل الإجماع معاملة السنّة فتجري عليه وجوه الاعتراض التي مرّت بنا في أبوابها الثلاثة، القول والفعل والإقرار. وأما الصنف الذي يعرف بالاختلاف، وهو الثاني، فهو يتعلق باختلاف الأُمّة على قولين وما ينجرّ عن ذلك. ويلحق الباجي بالإجماع بابين، الأول للإعتـراض على الاستدلال بـإجماع أهـل المدينـة والثاني للإعتراض على الاستدلال بقول الواحد من الصحابة إذا لم يظهر[٦١].

(٦٠) المنهاج، ص ٧٦ - ١٣٧.
(٦١) المنهاج، ص ١٣٨ - ١٤٤.

ومع الجزء السابع نكون قد انتهينا من أقسام الأصل الثلاثة من قرآن وسنّة وإجماع وشرعنا في الخوض في معقول الأصل بأنواعه الأربعة. وقد سبق للباجي أن تحدّث في الجزء الثاني عن أقسام أدلة الأصل وكذلك عن أدلة معقول الأصل. وهو وإن رجع إلى كل هذا وتِباعاً في الأجزاء ٤ و٥ و٦ و٧ فليس للإعادة، وإنما لبيان أوجه الاعتراض على الاستدلال بها.

فالنوع الأول من معقول الأصل هو لحن الخطاب. وهو ـ كما سبق أن مرّ بنا ـ ما يُقدَّر في الكلام ليتم الاستدلال به، وذلك بنوعيه إما تتميماً للكلام به وإما لتصحيح التأويل به. ونكتفي بالمَثَل الذي يسوقه الباجي لتوضيح النوع الثاني وهو الآية ﴿ قَالَ مَنْ يُحْيِي العِظَامَ وَهْيَ رَمِيمٌ ﴾ واعتبار الحنفي أن المراد بها أصحاب العظام، لا العظام ذاتها باعتبار أن الروح تحلّها وأن بها حياة حسب استدلال المالكي(٦٢).

والنوع الثاني، أي فحوى الخطاب، فمَثَله إذا كان جليّاً كمَثَل المنصوص عليه وذلك أن الآية ﴿ وَلَا تَقُلْ لَهُمَا: أُفٍّ ﴾ تمثل في فحواها أقل ما يقع الخلاف في متضمنه. أما إذا كان خفياً فمثل استدلالنا بالآية التي يأمر اللّٰه فيها بأن لا نأخذ بقول الفاسق، فثبت بأن لا نأخذ بقول الكافر أَوْلى وأحرى(٦٣).

والنوع الثالث وهو الاعتراض على الاستدلال بالحصر؛ وذلك مثل دعوى الحنفي أنه استدلال بدليل الخطاب وأنه لا يقول به أو أنه يمكن معارضة دليله بالنطق. والمثال يتعلق بالحديث «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» واستدلال المالكي بالحصر على وجوب النيّة في الوضوء(٦٤).

والنوع الرابع وهو الاعتراض على الاستدلال بمعنى الخطاب، أي

---

(٦٢) المنهاج، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.
(٦٣) المنهاج، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.
(٦٤) المنهاج، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

القياس «وهو من أعظم أدلة المعقول شأناً»[٦٥]. ووجوه الاعتراض هي خمسة عشر ولا يمكن إلا الإتيان عليها بإيجاز وذلك تجنباً للإطالة المملّة، ثم إنها أتت على منتهى الدقة والوضوح في الكتاب.

١ ـ المختلف فيه لا يجوز إثباته بالقياس. وهو سؤال يتوجه من نفاة القياس الذين يدّعون أنه لا يمكن إثبات حكم به أصلاً، وكذلك من مثبتيه، وذلك في عدة مواطن، منها المُقدَّرات، أي تقدير الحدّ الأدنى من الجريمة لإقامة الحدّ والكفارات والحدود والأبدال وغيرها.

٢ ـ ما جعل أصلاً لا يجوز أن يكون كذلك، أي إن ما قاس عليه لا يجوز أن يجعل أصلاً وذلك أن يدّعي السائل أن الأصل منسوخ أو أن علّته لا يصح أن تُعلم.

٣ ـ ما جعل حكماً لا يجوز أن يكون حكماً.

٤ ـ ما جعل علّة لا يجوز أن يجعل علّة.

٥ ـ الاعتراض بالممانعة بالأصل.

٦ ـ الاعتراض بالممانعة في الوصف.

٧ ـ المطالبة بتصحيح العلة، وهو ضرب من أضرب القدح مع الإعتراض والمعارضة.

٨ ـ الاعتراض على العلّة على القول بموجبها.

٩ ـ الاعتراض على العلّة بالقلب، ويرى الباجي أنه سؤال صحيح، ويذكر نقلاً عن شيخه أبي علي الطبري أن ذلك من ألطف ما يجري بين المتناظرين[٦٦].

١٠ ـ الاعتراض على العلّة بفساد الوضع.

١١ ـ الاعتراض على العلّة بالنقض.

١٢ ـ الاعتراض على العلّة بالكسر.

---

(٦٥) المنهاج، ص ١٤٨، ف ٣٠٩.

(٦٦) المنهاج، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

١٣ ـ الاعتراض على العلة بأنها لا تجري في معلولاتها.
١٤ ـ الاعتراض على العلّة بعدم التأثير.
١٥ ـ الاعتراض على العلّة بالمعارضة[٦٧].

أما الجزءان الأخيران الثامن والتاسع فيتعلقان على التوالي بالاعتراض على استصحاب الحال، وذلك من وجهين بأن يعارض بمثله أو ينقل عن الحال بدليل، ثم الاعتراض بالترجيحات، والترجيح، كما سبق أن رأينا، طريق لتقديم أحد الدليلين على الآخر وقد يقع في الظواهر وكذلك في المعاني[٦٨].

لا شك أن هذا التخطيط المُحكَم له ما يماثله في كُتبَي الشيرازي الآنفَي الذكر، وخاصة في تأليف ابن عقيل في **الجدل على طريقة الفقهاء** الذي سبق أن أشرنا إليه. إلّا أن التدرج بين الأجزاء وإن أتى عادياً في كتاب **الوصول** حتى إنه ليذكرنا ببناء رسالة عادية من رسائل أصول الفقه التقليدية، سطحياً في **المعونة في الجدل** للشيرازي أيضاً، غير منطقي في خطوطه الكبرى وغير متوازن في أقسامه في كتاب ابن عقيل، فقد جاء في **المنهاج** على حظ كبير من الإحكام والمنطق. فأجزاؤه الكبرى التسعة قد خُطِّطت بدقة ووضوح ووضعت على عُمَد متينة متناسقة متعاضدة وفُصِّلت كذلك بتوازن جليّ. فبعد الأجزاء الثلاثة الأولى التي تمثل المقدمات الممهدات الثلاث، يأتي الباجي إلى صلب الموضوع، وهو بيان أوجه الاعتراض على الاستدلال بالأصل بأقسامه الثلاثة ثم على معقول الأصل، ثم على استصحاب الحال وأخيراً على الترجيحات. ومن البديهي أن المقدمات أساسية؛ فآداب المناظرة، ثم الحدود ثم أدلة الشرع بأقسامها وأخيراً الأسئلة المتبادلة بين المتناظرَيْن عن تصورهما للمذهب والدليل والقدح، كل هذا سوف يكون بمثابة القانون الذي يضبط سير المناظرة ويضمن جريانها في جو مناسب وجدّي.

(٦٦ م) المقصود به هو أحد جزئي شرح اللمع للشيرازي.
(٦٧) المنهاج، ص ١٤٨ ـ ٢١٨.
(٦٨) المنهاج، ص ٢١٩ ـ ٢٤٠.

ثم إن الباجي يُذكّر، في مناسبات عدة بَدَت له مناسبة، بالصناعة الجدلية التي هي المطالبة أو الإعتراض أو المعارضة. كما أنه بالإضافة إلى الحياكة الجيدة العامة يحرص عند مدخل كل جزء أو قسم على تلخيص ما سبق حتى يربطه بما يأتي بكل دقة ووضوح. وداخل الأبواب يصنّف المسائل بعناية فائقة، بل يجزئها حتى يصل بها إلى ألطف ما تصل إليه التجزئة. وهو يحسن وضع المشاكل الفقهية ويحلّل احتجاج المناظر المالكي ويفصل القول فيه مثلما يحلّل ويفصّل احتجاج الخصم الحنفي أو الشافعي. وفي خاتمة المطاف يسوق رد المالكي على الخصم، فإذا به متنوع ودسم وكأن الباجي يريد أن يفرضه نهائياً بأقوى ما تسمح به أساليب الجدل.

وهنا نثير نقطة لها اعتبارها وأهميتها، وهي طرافة **المنهاج**. فمما لا شك فيه أن المادة ليست جديدة، وأنّى لها أن تكون كذلك! فالإحالات المختلفة المتعددة على الأئمة المالكيين وغيرهم من أصحاب المذاهب السنية الأخرى وخاصة على أستاذه أبي إسحاق الشيرازي فيما يخصّ مسائل القياس والترجيحات(٦٩) تقوم دليلاً ناطقاً وبليغاً على مقدار استفادة الباجي من سابقيه. إلاّ أن صياغة الكتاب على الطريقة الجدلية من تخطيط المادة وبنائها بناءً لا يتصور في غير كتاب جدل في أصول الفقه، ثم هذه الصناعة التي ضبط المؤلف مصطلحاتها بالتحديد الدقيق، وآلاتها المنطقية ومقاييسُها الفنّية التي عمل بمقتضاها بدقة صارمة، ثم هذا البيان المتناهي في الدقة الذي توصل إليه بفضل التبويت المحكم والتجزئة المحلّلة والاستشهاد المنتقى، كل هذا يمثل طرافة **المنهاج** بل جانب الخلق البكر منه. فإذا تجاوزنا كتاب **الوصول**(٦٩م) للشيرازي الذي يُحتمل أن يكون قد أُلِّف في فترة قريبة من فترة تأليف **المنهاج**، سابقة أو لاحقة، وذلك لأنه بعيد نوعاً ما من **المنهاج** من ناحية الصياغة الجدلية الفنية، فلا يبقى من الكتب التي وصلت إلينا والتي تمكن

---

(٦٩) عدد الإحالات على الشيرازي ١٦؛ وفي هذين الميدانين بالذات تتقارب الآراء المالكية والشافعية كثيراً.

(٦٩ م) أنظر البيان ٦٦ م أعلاه.

مقارنتها بكتاب الباجي غير تآليف ابن عقيل المتوفّى في ٥١٣ ـ ١١١٩. فإذا افترضنا في أحسن الحالات أن هذا الأصولي الحنبلي الذي ولد في ٤٣١ ـ ١٠٤٠ أي ثلاثين سنة تقريباً بعد ميلاد الباجي، وتُوفّي أربعين سنة تقريباً بعد وفاته، قد ألّف في فترة قريبة من تأليف المنهاج كتبه في الجدل وخاصة رسالته المطبوعة، فلا مناص من أن نلاحظ أن تحليل صناعة الجدل عند الحنبلي قد أتى جدّ مُقتضَب وسريع إلى حدّ أنه لا يكاد يلفت النظر. ولو تجاوزنا القرن الخامس الهجري الذي كنّا قد وضعناه حدّاً زمنياً لهذه المقدمة في تطور صناعة الجدل، وذلك لكي نتبين مصير كلٍّ من كتب الباجي وخاصة منها المنهاج وكتب ابن عقيل وخاصة كتاب الجدل على طريقة الفقهاء ونُقدّر ما استفاده من كليهما العلماء المتأخرون عنهما، فسوف لا نتوصل إلى نتائج قاطعة نهائية ومقنعة تماماً. وذلك أنه قد ثبت أن اعتبارات التمذهب في الفقه وأصوله وجدله تطغى غالباً على غيرها من اعتبارات الموضوعية والتنزه العلمي. إذاً فنكتفي بدراسة مقارنة لكلٍّ منهما، بل حتى بنظرة سريعة على فصولهما حتى نتأكد من محاسن هذا أو ذاك من الكتابين[٧٠].

---

(٧٠) أنظر كتابنا عن المناظرات بين الباجي وابن حزم (النصل الفرنسي)، ص ٣٩ ـ ٤٥ ويقابله النص المعرب، ص ٤٤ ـ ٥٢. وعن وصف المخطوط وصفاً مادياً، من حيث ذكر نسخته الفريدة وناسخها ومالكيها، أنظر مقدمة طبعة المنهاج الباريسية (بالفرنسية) ص ١٧ ـ ١٨.

الفصل III
ملاحظات تمهيدية عن الكتاب

الملاحظة الأولى أن هذا الكتاب هو في الحقيقة عبارة عن فصول أحكم المؤلف تبويبها ونسجها وعرضها، فأتى البناء متيناً والتنسيق محكماً والعرض واضحاً. فبعد مدخل بيّن فيه المؤلف الدافع لتأليف الكتاب خصّص فصلاً لبيان الحدود التي يحتاج إليها الأصولي المجتهد في معرفة الأصول. ثم انتقل إلى آخر في بيان الحروف التي تدور بين المتناظرين مثل **ما** ومَن وأيّ وأم. . . إلخ. . وبعد هذه المقدمات التي نجدها ولا شك عند معاصري الباجي من أمثال ابن حزم الأندلسي (٤٥٦ - ١٠٦٣) في كتابه **الإحكام في أصول الأحكام**، وبالتالي عند الأصوليين التابعين لهما مثل الغزالي (٥٠٥ - ١١١١) صاحب **المستصفى**، ننتقل مع مؤلفنا إلى صلب كتابه، وهو أدلة الشرع. فإذا هو يقسّمها ثلاثة أقسام: أصل ومعقول أصل واستصحاب حال. فيخص الأصل بالقرآن والسنّة والإجماع. ثم إذا وصل إلى معقول الأصل استهلّ فصله بالتذكير بتقسيمه الأصلي وبما سبق أن عرضه، ثم قسّم القسم الثاني إلى أربعة أقسام: لحن الخطاب وفحوى الخطاب والاستدلال بالحصر ومعنى الخطاب أي ما يعرف بالقياس. وأخيراً يأتي الحديث عن استصحاب الحال.

والملاحظة الثانية هي أن المؤلف لم يبحث في الأصول من حيث

(١) نحيل القارىء على فهرس موضوعات الكتاب المفصّل والمبوّب والمقسّم والمجزّأ، لفائدته.

مادتها فحسب، وهي جدّ ثرية كما سنرى، بل خاض فيها خاصة من حيث أحكـام وضعها، أي المقـاييس والمعاييـر التي تخضع لهـا في تحديـد المصطلحات الفنية المعتمدة فيها، وفي منطق تقسيمها من حيث كونها أصلاً أو ملحقة بالأصل، وفي طريقة الاحتجاج لهـا لتثبيت صحتها وفـاعليتها ومعونتها للمجتهد، وفي منهج استخراج الفروع منها عن استنتاج بديهي أو استنباط قياسي. وكل هذا نطلق عليه اليوم عبارة «المنهجية التشريعية».

وهذا لا يعني أن الباجي سلك في كتابه ما يسمّيه ابن خلدون (٨٠٨ ـ ١٤٠٦) في **المقدمة** بطريقة المتكلمين؛ وهي طريقة رأى من خصائصها تجريد صور المسائل الأصولية عن الفقه والميل إلى الاستدلال العقلي ما أمكن ذلك، وهو غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم[١م]. وقد لاحظ عناية الأصوليين بها خاصة إذا تعاطوا الكلام والفقه معاً، وبانَ له أن من أحسن ما كُتب في هذا الفن وبهذه الطريقة الكلامية كتاب **البرهان** لإمام الحرمين (٤٧٨ ـ ١٠٨٥) **والمستصفى** للغزالي الآنف الذكر، وكلاهما من الأشعرية، كما ينبّه على ذلك. وأضاف إليهما كتاب **العهد** لعبد الجبار (٤١٥ ـ ١٠٢٥) وشرحه **المعتمد** لأبي الحسن البصري (٤٣٦ ـ ١٠٤٤) مذكِّراً بأنهما من المعتزلة. ولا يفوته أن يلاحظ أن هذه الكتب الأربعة «قواعد هذا الفن وأركانه» وأن يشير إلى أنه قد لخصها «فحلان من المتكلمين المتأخرين» وهما فخر الدين بن الخطيب الرازي (٦٠٦ ـ ١٢٠٩) في كتاب **المحصول** وسيف الدين الآمدي (٦٣١ ـ ١٢٣٣) في كتاب **الإحكام**، مع اختلاف طرائقهما في هذا الفن «بين التحقيق والحجاج» إذ الأول «أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج» والثاني «مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل»[٢].

(١ م) الطبعة الثالثة عن دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٦٧، ص ٨١٦.

(٢) المصدر ذاته، ص ٨١٦ ـ ٨١٧. في الأصل: تفريغ. وقد ورد بيان للمحقّق حول كتاب **العهد**: «كذا، وفي ب: كتاب **العمد**». وإثبات **العهد** لا يحتمل الشك، إذ هكذا ضبطها المؤلف في كتابه **المعتمد في أصول الفقه**، الجزء الأول، ص ٧. وعن هذه الكتب الأصولية وعن غيرها مما يدخل في نطاق اختصاصها، أنظر قائمة المصادر والمراجع العربية.

وهكذا لا يذكر المؤرخ المغربي من أصحاب هذه الطريقة إلا الفقهاء الشافعية - والأشاعرة أيضاً - وهم في هذا المجال متّبعون لسنّة إمامهم الشافعي (٢٠٤ - ٨١٩) الذي كان أول مَن كتب في الفن وأملى فيه رسالته المشهورة[٣]. وإذ ينتقل إلى أصحاب الطريقة الثانية، أي ما يسمّيه بطريقة الفقهاء، لا يتعرض إلا للحنفية[٤]. وأما المالكية فلا ذكر لهم لا بين هؤلاء ولا بين أولئك، وذلك لأسباب كان ألمح إليها في مكان آخر من **المقدمة**[٥] وأرجعها إلى غلبة الأثر عليهم وخلوهم من النظر، «لأنهم بادية غفل من الصنائع إلاّ في الأقل» شأنهم شأن أهل المغرب إذ أكثرهم من بينهم. وبهذه المناسبة لا مناص من تعديل حكم ابن خلدون وذلك اعتباراً بالباجي المالكي على الأقل. وهو إن كان متكلماً حاذقاً على طريقة الأشاعرة فطريقته في **إحكام الفصول** مثلاً تبدو لنا أقرب إلى طريقة الفقهاء منها إلى طريقة المتكلمين. فإذا اعتمدنا تعريف ابن خلدون لها على أنها كتابة «أمسّ بالفقه وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية» رأيناه أقرب إلى تحديد طريقة الباجي. ولا أدلّ على ذلك من كثرة الأمثلة الفقهية التي يوردها للاستدلال والاحتجاج. فبعد أن يستهلّ المسألة الأصولية بتقرير القضية المطروحة بسببها، أو الإشكالية كما يمكن أن يُقال بتعبير معاصر، ينتقل إلى التذكير بمختلف الآراء التي قدمت كطريقة لحلّها في أوساط المالكية والحنفية والشافعية وأحياناً الحنابلة والظاهرية وحتى الشيعة والمعتزلة والخوارج. ثم يحاول نصرة مذهبه والاستدلال لما يختاره من أقواله معتمداً على الأمثلة الفقهية مستشهداً بها بعد أن يكون قد دعمه بآيات قرآنية أو أحاديث نبوية أو أقوال الصحابة والتابعين. وعندما يفسح

(٣) المصدر ذاته، ص ٨١٦.

(٤) المصدر ذاته، ص ٨١٦ - ٨١٧. والواقع أنه لا يذكر منهم إلا أبا زيد الدَّبُوسي (٤٣٠ - ١٠٣٩) «من أئمتهم» الذي «كملت صناعة أصول الفقه بكماله وتهذبت مسائله وتمهدت قواعده».

(٥) المصدر ذاته، ص ٨٢٠.

المجال لخصمه الحنفي أو الشافعي أو غيرهما يستعرض معه ما ساقه من حجج وأدلة واستشهادات، وذلك في صورة أشد إيجازاً من التي يعرض بها احتجاجات المالكية، ولكن يمكن اعتبارها موفية بالغرض المقصود من حيث الدقة والبيان.

والباجي من هذه الناحية يبدو في **إحكام الفصول** أكثر موضوعية منه في كتابه الآخر **المنهاج** الذي كتبه، والحق يقال، ليعلّم مواطنيه الأندلسيين المالكية طريقة الجدل لمذهبهم والانتصار له، خاصة بعد ما لحقهم من أذى على يدي مجادل عنيف هو ابن حزم الظاهري[٦]. فعلى هذا الاعتبار أتى **المنهاج** أوجز إذ هدفه تعليمي بيداغوجي، بينما جاء **إحكام الفصول** موفياً بغرض صاحبه من حيث التحليل والشمول والتوسع في العبارة مع الدقة، أي أتى كتاب عرض مُسهَب لمختلف الآراء الفقهية الخلافية وخاصة منها المالكية، قبل أن يكون كتاب ذبّ عن المذهب أو مختصراً عن صناعة الجدل عنه.

ونظرة سريعة إلى فهرس المواد لكِلا الكتابين تمكّن القارىء من فكرة واضحة عن اختلاف التخطيطين لاختلاف الغرضين. فإن كان تخطيط **إحكام الفصول** يعتمد مادة أصول الفقه أساساً، فمادة **المنهاج** تعتمد منهجية الجدل قبل أي شيء. وهكذا نجد الباجي، في مدخل هذا الكتاب وبعد بيان الدافع لتأليفه، يفتح باباً لذكر ما يتأدب به المناظر، ثم آخر لبيان حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين. وحتى إذا دخل صلب الموضوع فتح باباً لأقسام أدلة الشرع ثم أبواباً أخرى خصصها لبيان وجوه الاعتراض على الاستدلال أولاً بالكتاب، ثم، في باب آخر، بالسنّة، ثم، في باب ثالث، بالإجماع، ثم، في باب رابع، بلحن الخطاب وفحوى الخطاب والحصر وخاصة معنى

---

(٦) أنظر كتابنا بالفرنسية عن مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين الباجي وابن حزم، الفصل الأول، الباب الثالث، ص ٤٥ ـ ٥٦. والكتاب قد طبع في نسخته العربية في بيروت وصدر في بداية ١٩٨٦. أنظره ص ٥٣ ـ ٦٥.

الخطاب الذي هو القياس، كما هو معروف. وتأتي الخاتمة بالحديث عن استصحاب الحال والترجيحات. وقد سبق لنا أن قدّمنا في الفصل الثاني من هذا التمهيد تحليلاً لمادته[٦م].

ويبدو الاختلاف بين الكتابين حتى في عرض المادة الأصولية. فإذا ما استعرضنا الفصل الذي خصص في كليهما لذكر إجماع أهل المدينة رأينا العرض المفصَّل الهادىء الرزين في ما لا يقلّ عن ثلاث صفحات من **إحكام الفصول** قدّم فيها تصوّر مالك لهذا الإجماع واحتجاج المالكية له واختلافهم في طريقة احتجاجهم. فمنهم مَن وُفِّق إذ صنّفه إلى قسمين، إجماع عن نقل مقدَّم على خبر الآحاد وإجماع عن اجتهاد حظه في الإصابة مثل حظ سائر الإجماعات المحلية لا فضل له عليها ولا سبق. ومنهم، ويظهر أنهم القلّة، مَن حمل إجماع أهل المدينة على غير وجهه «فشنّع به المخالف عليه وعدل عمّا قرره في ذلك المحققون من أصحاب مالك ـ رحمه اللّه»[٧]. ولا يفوته في خاتمة فصله أن يحاول تبرير خطإ هذه الأقلية المخطئة في تقديرها، بإرجاع سببه إلى أن المعنيّ في هذه القضية هو «معنى قول مالك دون لفظه»، وهو معنى حُمل على غير وجهه لأسباب بيانية بديهية[٨]. وإذا ما أقبلنا على **المنهاج** فأمامنا حديث مقتضب بمقدار الصفحة أراد فيه، قبل العرض والتدقيق، وضع المجادل المالكي في موضع صحة، فبيّن له أن إجماع أهل المدينة الذي يحتج به فيما طريقه النقل ليس إجماعاً على الحقيقة وأن احتجاجه إنما هو احتجاج بخبر لا يصحّ الاعتراض عليه إذا بلغ حدّ التواتر، إذ العلم الضروري يقع به، وأما إذا قصـر عنـه فلا مزية له على غيره إلا بما يصحبه من عمل أهل المدينة، «وذلك وجه من وجوه الترجيح

(٦ م) أنظر من التمهيد الفصل السابق، القسم ٣، الجزء ٢.

(٧) إحكام الفصول، ف ٥١١، وكأنه يقصد ابن حزم؛ انظر ما يلي في الملاحظة الخامسة.

(٨) المصدر ذاته، ف ٥١٣. ومجموع فقرات هذا الباب خمس: ٥١١، ٥١١ م، ٥١٢، ٥١٢ م و٥١٣.

عند أكثر الفقهاء» المالكية طبعاً وإن كان لا يدقق القول في ذلك[٩]. وبعد هذا العرض الذي أراده الباجي أقل تأكيداً لقيمة إجماع أهل المدينة النقلي طبعاً ـ فالإجماع الاجتهادي لا ذكر له، وذلك قصد تقوية موقف المجادل المالكي ـ تأتي الخاتمة ملحّة إلحاحاً أشدّ على الهدف البيداغوجي التعليمي والجدلي المقصود، فيقول فيها: «وأما التعلق بإجماع أهل المدينة من جهة الاستنباط [أي من جهة الاجتهاد] فلا يكاد يصحّ من جهة النظر ولا ينتصر بجدل»[١٠].

أما **الملاحظة الثالثة** فتتمثل في أن القارىء قد يفهم من كلمة **أحكام** أن المؤلف قصد بها ما يُقصد عادة من كتب تدور حولها مثل كتب أحكام القرآن مثلاً. وكما نعرف فهي عبارة عن مدوّنات لا تركّز على المنهجية القرآنية من حيث تركيبها وطريقة انتظامها ومنطق تصورها وبُعد مقاصدها، كما هو الشأن في **إحكام الفصول** للباجي مثلاً وذلك في تعرضها لأدوات التأويل النصّي البيانية كالأمر والنهي والندب والعموم والخصوص والاستثناء والمجمل والمفصل والنسخ وأحكام البيان. بل هي تهتم خاصة بالأحكام التي تستخرج من الآيات التشريعية، آية آية، مع بيان مختلف المسائل الفقهية التي تثيرها وعرض صور اختلاف العلماء في إدراكها وطرق استدلالهم لحلولها من الحديث وأقوال الصحابة والتابعين وكبار الأئمة. ثم إن هذه الآيات ليست كثيرة، والحق يُقال، فهي نحو المائتين من جملة نحو ستة آلاف آية[١١].

ومن أشهر كتب هذا الفن، وذلك على الصعيد الأندلسي على الأقل، كتاب **أحكام القرآن** لأبي بكر بن العربي المالكي (٥٤٣ ـ ١١٤٨) الذي طبع بالقاهرة للمرة الأولى منذ ما يقرب من أربعة عقود[١٢]. والفرق واضح بين

---

(٩) المنهاج، ف ٢٩٣.

(١٠) المصدر ذاته، ف ٢٩٥. ومجموع الفقرات في هذا الباب خمس، وهي أقصر من مثيلاتها في إحكام الفصول.

(١١) أحمد أمين في فجر الإسلام، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(١٢) في أربعة أجزاء في سنتي ١٣٧٦ ـ ١٩٥٧/٧٧ ـ ٥٨.

المنهجين إذ أن الآية القرآنية لا ترد في **إحكام الفصول** للباجي كأصل لاستخراج مادة منه، وإنما هي تأتي كما يأتي الحديث النبوي وأقوال الصحابة والتابعين وكبار الفقهاء قصدَ الاستدلال والاحتجاج والاستشهاد لرأي فقهي خلافي وجب إما التذكير به على أنه رأي لخصم يجادل ويناظر، وإما إبرازه على أنه من الآراء المالكية المفضلة على غيرها. وكل هذا بالإضافة إلى القيمة البيانية التي مرّ ذكرها.

وهنا، وعلى سبيل **الملاحظة الرابعة** المندرجة ضمن المقدمات الممهّدات، يجب التأكيد على أن **إحكام الفصول** هو كتاب فقه وأصول فقه معاً. فالأحكام التي اعتمدها ما هي إلاّ القواعد التي استنبطها الأصوليون ـ وأولهم في الزمن، وإن لم يكن ففي الفضل، الإمام الشافعي ـ وعمدتهم في ذلك كتب الخلافيات في الفقه. وقد أرادوها كالمعايير يرجعون إليها عند الدفاع والتبرير أو الهجوم والنقض. والباجي لم يشذّ عن هذه السنّة؛ فهو وإن تعرض لمختلف الآراء الخلافية حول المسألة الواحدة ونقلها بما يجب من التحرّي والتفصيل، إلاّ أنه يظل مع ذلك مالكياً مناصراً لمذهبه أو لِما يرجح منه عند اختلاف المالكية فيما بينهم. وهو في هذا المجال يعبّر عن تفتّح ذهني لا تجد له مثيلاً عند معاصريه، وبالأحرى عند مَن سبقه من علماء الأندلس في القرون الثلاثة السابقة لقرنه، كما مرّ تفصيل ذلك في الحديث عن الباجي المناظر والجدلي ودوره في الذبّ عن المالكية، خاصة في مناظراته الشهيرة مع ابن حزم الظاهري الأندلسي.

هذا وإن كنّا قد التزمنا بألاّ نتجاوز القرن الخامس الأندلسي لا في الزمان ولا في المكان، إلاّ أننا نريد أن نؤكد أن هذا التفتح الذي هو نوع من الاجتهاد داخل المذهب سوف يبلغ ذروته بعد قرن أو ما يزيد عليه مع ابن رشد الحفيد (٥٩٥ ـ ١١٩٨) في كتابه **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بل حتى في كتابه **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. وقد سبق لنا أن بيّنا في عمل سابق فضل مناظرات الباجي مع ابن حزم في

خلق جوٍّ فكري أندلسي جديد. فلعلّ من المفيد أن نثبت في هذا المكان بالذات أهم ما جاء فيه متعلقاً بالازدهار الأصولي التشريعي الرشدي والذي اعتبرناه وما نزال أخصب وأطرف وأعمق ما تميز به الجو الفكري الأندلسي الجديد في القرن السادس(١٣).

فمع ابن رشد إذن سوف نشهد تزايداً في اهتمام الأندلسيين بعلمي الخلاف وأصول الفقه وبجملة المذاهب السنية وحتى غير السنية، أي في عبارة موجزة سوف نتقل من الاجتهاد داخل المذهب مع الباجي مثلاً وخاصة، إلى الاجتهاد المطلق. وهذا يعني أننا سنشهد تضاعفاً في سعيهم الجديد نحو المزيد من التفتّح والتوسّع العلميَّين وفي توقهم إلى الموضوعية والمنطق والعقل والتنظيم الفكري. وقد لاحظ بعض الباحثين المعاصرين من كبار المستشرقين المختصّين في أصول الفقه أن **البداية** لابن رشد جديرة حقاً بكل اهتمام، إذ هي تمثّل أكمل نموذج لتطبيق أصول الفقه تطبيقاً منهجياً على كامل أبواب الفقه السني، يعتمدها الفقيه كالمعيار وكالمرجع للبيان والتأويل(١٤).

أما عن الخلاف، وهو الموضوع الأساسي **للبداية**، فلقد عرض المؤلف، في كل قضية من قضايا الفقه، الآراء المتماثلة، ولكن خاصة الآراء الخلافية والنموذجية الراجعة لكل المذاهب السنية. ثم إن هدفه الذي يسعى إليه ويؤكده صراحة هو السعي إلى إيجاد شرح صالح ومقبول لهذا الخلاف، وذلك بدراسة طرق استنباط الحلول من مصادرها التشريعية. وهو في هذا يختلف عن سابقيه، وهم كُثْر وقد رأينا من بينهم الباجي مؤلف **المنهاج** و **إحكام الفصول**. وصورة الاختلاف تتمثل في أن فيلسوفنا الفقيه، وإن كان

---

(١٣) أنظر مقالنا: «مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس» في **أعمال ندوة ابن رشد**، ص ١٥٧ - ١٦٥. وما استعرناه منه هو من الصفحات ١٥٩ إلى ١٦١.

(١٤) أنظر الإحالة في مقالنا عن ابن رشد والمالكية الأندلسية كما نشر بالفرنسية في كتابنا: **متكلمون وفقهاء من إسبانيا المسلمة**، ص ٢٨٦، البيان ٢. والمعنيّ بالذكر هو ر. برنشفيك.

مالكياً وسليل عائلة ضمّت كبار المالكية وخاصة جدّه المتوفى في ٥٢٠ - ١١٢٦، لا يرمي مطلقاً إلى الإسهام في أدب المجادلة عن المالكية. فهو إذن ينقل بأمانة وموضوعية كل الآراء الصالحة حول القضايا التي تعتبر من الأصول والقواعد ويشفعها بأدلتها أو بالأحرى تلك التي تبدو له أبلغ من غيرها. وأحياناً لا يرضى كل الرضى عن كل ما قدّمه الفقهاء من أدلة فيوحي بدليل من عنده يظهر له أحسن في القيام بالحجة المطلوبة[١٥]. وقد لاحظ الباحث المستشرق الآنف الذكر «ذلك السعي نحو الموضوعية» بل «ذلك الحرص العلمي» الذي يبعث أحياناً ابن رشد على التردد في قبول هذه أو تلك من الحلول المعروضة أو أدلتها ويدفعه إلى الإمساك عن الإدلاء برأي نهائي في القضية[١٦].

ويجدر بنا كذلك أن نلاحظ عند مؤلفنا الحرص على تفهم سبب أو أسباب خلاف الفقهاء وشرحها، وذلك بعد عرض كل الآراء التي اتفقوا عليها. فيرجع هذه الأسباب لا إلى اعتبارات اجتماعية أو اقتصادية أو جغرافية أو تاريخية، بل يرجعها على طريقة الأصولي البارع إلى قضايا تتعلق بالتأويل والمنهجية الفقهية، كتأويل محتمَل لنص قرآن أو حديث، أو صحة حديث، أو ترجيح قياس على حديث، أو الاعتماد على اتفاق ما، أو توقف إزاء طرق مختلفة ولكنها متساوية من شأنها أن تخلق تنازعاً فقهياً[١٧].

ولا ننسَ ذكر ما يمكن اعتباره سعياً نحو التقعيد أو التأصيل، أي ذلك الحرص على الاقتصار على القواعد والأصول من القضايا الجديرة بأن تصبح قانوناً ودستوراً، وكذلك على الأمهات منها، حسب تصريح مؤلف البداية في مقدمتها[١٨].

---

(١٥) أنظر الإحالة على البداية، جـ ١، ص ٢ في المصدر المذكور في البيان السابق، ص ٢٨٦.

(١٦) أنظر في المصدر ذاته الإحالة على مقاله وذلك ص ٢٨٧، البيان ١.

(١٧) البداية، جـ ١، ص ٢ - ٦ حيث عرض ابن رشد عرضاً نظرياً أسباب الخلافيات، ومقالنا المذكور آنفاً، ص ٢٨٧، البيان ٢.

(١٨) البداية، جـ ١، ص ٢ و ٧.

ولقد تعرض الباحث المستشرق الآنف الذكر إلى اعتماد ابن رشد على القواعد التطبيقية في **البداية** وإلى شغفه بالمبادىء العقلية المتطلبة الملحّة وإلى ارتكازه على هذه الفكرة الأساسية المهيمنة على تأليفه والتي تفرض أن الكليات سابقة على الجزئيات ومقدَّمة عليها في كل منهجية بيانية صحيحة. وهذا الشغف بالمبادىء العقلية يبدو في بحث ابن رشد لأكثر من قضية فقهية[١٩].

ولنا أخيراً ملاحظة خامسة وهي أن عنوان **إحكام الفصول** للباجي يذكِّرنا بعنوان آخر قريب منه وهو **الإحكام في أصول الأحكام** الذي تبناه خصمه الشديد المُحاجّة والمُجادلة، ابن حزم الأندلسي، بل حتى مؤلف آخر أصولي، سيف الدين علي الآمدي (٦٣١ - ١٢٣٣) الحنبلي ثم الشافعي. وفي هذا المجال نفضل الوقوف ولو قصيراً مع ابن حزم، أولاً لأن له مناظرات مشهورة مع الباجي يغلب على الظن أنها أثّرت في تأليف كتاب الباجي **إحكام الفصول** وبالتالي **المنهاج** الذي تبعه في الزمن[٢٠]، وثانياً لأن أسلوب الأصولي الظاهري جدلي، أي أنه قريب الشبه بكتابَي خصمه الأصولي المالكي من حيث المادة ومنهج تقديمها.

إلّا أن هذا الشبه لا يعني اتفاقاً بين الرجلين، فكِلاهما يدافع عن

---

(١٩) ولنقتصر على هذا المثال من البداية (جـ١، ص ٨١) وهو يتعلق بتفضيل الماء على التراب للطهارة وتعليل ذلك: «ولما طالبت الحنفية الشافعية بذلك الخصوص المزيد الذي للماء لجأوا في ذلك إلى أنها عبادة إذ لم يقدروا أن يعدّوا في ذلك سبباً معقولاً حتى إنهم سلّموا أن الماء لا يزيل النجاسة بمعنى معقول، وإنما إزالته بمعنى شرعي حُكمي. وطال الخطب والجدال بينهم: هل إزالة النجاسة بالماء عبادة أو معنىً معقول، خلفاً عن سلف». ويعلّق ابن رشد ساخراً: «وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول: عبادة، إذ ضاق عليه المسلك مع الخصم. فتأمل من ذلك فإنه بيّن من أمرهم في أكثر المواضيع». (المصدر ذاته بنفس المكان). وانظر أيضاً الإحالة على دراسة ر. برنشفيك في مقالنا عن ابن رشد بالفرنسية، ص ٢٨٧، البيان ٥.

(٢٠) أنظر محاولتنا لتدقيق تأريخ تأليف أهم كتب الباجي وابن حزم في كتابنا عن المناظرات بين المؤلِّفين (بالفرنسية)، المقدمة، القسم الثاني، ص ١٩ ـ ٢١. ويقابله النص المعرب، ص ٢٢ و ٢٣.

مذهبه وكِلاهما يتبع مسلكـاً خاصاً به متأثراً بمزاجه وطباعه وأخلاقه. وقد مرّ بنا أن الباجي يقدّم لنا مُختلَف الآراء الخلافية حول المسائل الأصولية التي اتفق الأصوليون على إثارتها، ولاحظنا أنه يعرضها بقدر ما يستطيعه من الموضوعية والتجرّد مالكيٌّ متحمس لمالكيته ذاب عنها في مقام جدال، ولكنه متفتح لآراء غير المالكية يعرضها في دقة ويناقشها في دَعة وتأنٍّ. أما ابن حزم فالذي يهمّه بالدرجة القصوى هو الدفاع عن ظاهريته ضد خصومه من المالكية والحنفية خاصة. وهو كلما نقل رأي واحد منهم حاول جهده عرضه بدقة وغالباً بأمانة، ولكن غرضه واضح من عملية النقل هذه وهو التشهير عليه والتعنيف به بكل ما أُوتي من قوة وشدة.

وأحسن مثال نقدمه على سبيل الاستشهاد، لا لأنه أبلغها في التعبير عمّا نريد، فكل الأمثلة سواء في بلاغتها وبيانها، بل لأنه قد مرّ بنا أثناء عرضنا للملاحظة الثانية، فهو من هذه الناحية مفيد لهدف المقارنة بين أسلوب هذا وذاك. وهو فصل كامل عَنْوَنه ابن حزم: «في إبطال قول مَن قال: الإجماع هو إجماع أهل المدينة» وأدرجه في الجزء الرابع من **الإحكام** وخصّص له ١٦ صفحة ونيف[٢١]. ولقد ذكرنـا أن الباجي خصّ نفس الموضوع بصفحة واحدة من **المنهاج** وبثلاث صفحات من **إحكام الفصول**. وهذا هو الفرق الأول. والفرق الثاني هو في العنوان، فهو تهجمي هنا، بينما ورد في **إحكام الفصول** وصفياً صرفاً: «فصل في ذكر إجماع أهل المدينة»، ومنبّهاً فقط لنقد الخصوم في **المنهاج**: «باب الاعتراض على الاستدلال بإجماع أهل المدينة». وقد سبق لنا أن لفتنا نظر القارىء إلى النزعة التعليمية الجدلية في **المنهاج** ولاحظنا أنها أبين هنا منها في **إحكام الفصول**.

والفرق الثالث يظهر خاصة في منهج عرض ابن حزم لأقوال المالكية. فهو يعتمد فيه دائماً التهجين. فها هو يستهل فصله بقوله: «قال أبو محمد:

---

(٢١) من ص ٢٠٢ إلى ص ٢١٨ من الجزء الرابع من الطبعة الأولى القاهرة ١٣٤٧ هـ. بتحقيق أ.م. شاكر.

هذا قول لهج به المالكيون قديماً وحديثاً، وهو في غاية الفساد؛ واحتجوا في ذلك بأخبار منها صحاح ادّعوا فيها أنها تدل على أن المدينة أفضل البلاد، ومنها مكذوب موضوع من رواية محمد بن الحسن بن زَبالة وغيره (. . .)»[٢٢]. وأحياناً يعتمد، بل يتعمّد عدم التدقيق. فقد رأينا الباجي يقرر أن الإجماع المدني النقلي هو المُعتمَد فقط ـ لا على أنه إجماع بل بصفته خبراً كبقية ما ينقل من الأخبار في المدينة أو غيرها، لا يصح الاعتراض عليه إذا بلغ التواتر، ولا مَزية له على غيره إلّا بما يصحبه من عمل أهل المدينة إذا قصر عنه ـ وأن الإجماع الاجتهادي لا يكاد يصحّ من جهة النظر ولا ينتصر بجدل، اللّهمّ إلّا في أعين قلة من المالكية لم يحسنوا نقل رأي مالك (١٧٩ ـ ٧٩٥) على وجهه، وعذرهم في ذلك أن المنقول عن الإمام هو المعنى دون اللفظ[٢٣]. فإذا بابن حزم لا يكلف نفسه عناء هذا التدقيق، ثم هو يقدّم الرأيين المالكيين وكأنهما متساويان في الأهمية فيقول: «ثم اختلفوا [المالكيون]، فقالت طائفة منهم: «إنما إجماعهم إجماع وحجة فيما كان من جهة النقل فقط». وقالت طائفة منهم: «إجماعهم إجماع وحجة، من جهة النقل كان أو من جهة الاجتهاد»[٢٤].

وفي أقل من صفحة يلخص حجج المالكية لكي يركّز البقية، أي ما يزيد على ١٥ صفحة، لردّها مستعملاً كل أنواع الاحتجاج العقلي والنقلي. ويجب التذكير بأن الباجي يقع دائماً في هذا التفاوت ولكن قلّما يصل به إلى هذه الدرجة. وعلى كلٍّ فبعد أن ذكّر بأن أصحاب مالك يدّعون أفضلية المدينة على سائر البلدان، لأنها «مهبط الوحي ودار الهجرة ومُجتمَع الصحابة ومحل سكنى النبي ـ ﷺ ـ» ولأن أهلها أعلم بالأحكام من سواهم لشهودهم آخر العمل من النبي ـ ﷺ ـ ومعرفة الناسخ من المنسوخ، هذا بقطع النظر

(٢٢) المصدر ذاته، ص ٢٠٢.
(٢٣) أنظر ما كتبناه في نهاية المقدمة الثانية من هذا التمهيد.
(٢٤) نفس المصدر، ص ٢٠٢.

عن كونهم الأكثرية من الصحابة لأن الخارجين عنها هم الأقلية خرجت للجهاد واشتغلت به، بعد هذا التلخيص المفيد ولا شك ولكن المُخِلّ بالتفاصيل الضرورية للفهم السليم لرأي المالكية، يستهلّ ردّه بحكم قاسٍ وقطعي نهائي: «هذا كل ما شغبوا به، وكله لا حجة لهم في شيء منه، على ما نبيّن إن شاء اللّه»[٢٥].

وليس المهم الإتيان على حجج ابن حزم فهي مبسطة في الفصل بكامل الدقة والوضوح، وقد خصصنا لها جزءاً كاملاً من كتابنا عن المناظرات بين الباجي وابن حزم[٢٦]، وإنما الذي يعنينا هنا ونذكّر به هي اللهجة الجدلية القاسية. فما أكثر ما يستعمل مثل هذه العبارات: «التمويه البارد»، «تمويه فاحش وكذب ظاهر»[٢٧]، «والكذب عار في الدنيا ونار في الآخرة»، «فساد كل ما موّهوا به وبنوه على هذا الأصل الفاسد وأسّسوه بهذا الأُسّ المنهار»، «تمويه ظاهر وشَغَب غث»[٢٨]، «لا يستحيون مع هذا من التمويه بأهل المدينة»، «هذا عقد فاسد وعمل باطل مفسوخ تقليداً بخطإ مالك»[٢٩]، «دعوى إجماعهم كذب بحت على جميعهم»، «عند هؤلاء المجرمين»[٣٠]، «فاعجبوا لهذه الأمور القبيحة كيف يستحسنها ذو ورع (. . .) ونعوذ باللّه العظيم من الخذلان!»[٣١].

---

(٢٥) ن. م، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٢٦) الفصل الثالث، القسم الخامس، الجزء الممتد من ص٢٣٨ إلى ص ٢٥٢ من النص الفرنسي ومن ص ٢٨٣ إلى ص ٣٠٠ من النص المعرب.

(٢٧) ابن حزم، ن. م، ص ٢٠٤.

(٢٨) نفس المصدر ص ٢٠٥.

(٢٩) نفس المصدر ص ٢٠٦.

(٣٠) نفس المصدر ص ٢١٧.

(٣١) نفس المصدر ص ٢١٨.

الفصل IV
إحكام الفصول في أحكام الأصول

لقد سبق لنا في الفصل الثاني من هذا التمهيد أن تعرضنا للثقافة الفقهية الأصولية الجدلية الشاسعة الجامعة التي تلقاها الباجي في المشرق، وخاصة ببغداد، والتي عاد بفضلها إلى بلده الأندلس وقد أكمل زاده العلمي ليستعد لفتح جديد في علم الكلام الأشعري وكذلك في علم الأصول الفقهية. وإنه من الثابت أنه يجمع في الإحكام - كما سيتأتّى له ذلك في المنهاج التابع له والمحيل عليه - الأقوال المالكية ويحيط بمشهور مذاهبهم وبما يعزى من ذلك إلى مالك، حسب عبارته في مقدمة كتابه. إلّا أننا بفضل هذين المؤلَّفين قد ابتعدنا عن تلك التصانيف الأندلسية التقليدية التي تغلب عليها فنون النوازل والأحكام والفتاوى والوثائق، والتي سبق أن أشرنا إليها في الفصل الثاني، في القسم الثاني، من هذا التمهيد وموضوعه تكوين الباجي الفقيه الأصولي الجدلي.

ولقد أراد الباجي أن يجعل من الإحكام - وكذلك من المنهاج - كتابَي خلاف. لذا فهو يستعرض فيهما الآراء المختلفة، خاصة تلك التي استقاها من المذاهب الثلاثة الكبرى وبصورة أخصّ الشافعية والحنفية، وذلك قصد مواجهتها بالأقوال المالكية. وإن كان الباجي لا يذكر الحنابلة إلّا مرة واحدة وإمامهم سوى ثلاث مرات فاهتمامه بأبي حنيفة وبالحنفية وبالشافعي وبالشافعية يبدو واضحاً متكرراً عشرات المرات عبر الكتاب. وهو يعبّر عن تقدير المؤلف لأقوالهم وبصورة خاصة لأقوال شيوخه الشافعية سيما إذا تعلق

الأمر باثنين منهما أبي الطيب الطبري (٤٥٠ ـ ١٠٥٨) وأبي إسحاق الشيرازي (٤٧٦ ـ ١٠٨٣)[١].

أما عن مادة هذا الكتاب فلقد سبق لنا في ملاحظاتنا التمهيدية، أي في ذلك الفصل الثالث بالذات، أن نبّهنا على إحكام تخطيطها. وكان ذلك حين قارنّا بين **الإحكام** و**المنهاج** واستفدنا من المقارنة أن لكل واحد من الكتابين تخطيطاً محكماً ولكن خاصاً به، فرَضه الغرض الذي يسعى إليه الباجي. وإن كنّا في ثاني جزء من القسم الثالث من الفصل الثاني قد حلّلنا مادة **المنهاج** بشيء من التدقيق والتوسع فذلك لأن نصّه المحقَّق الذي نشرناه بباريس منذ نحو عقدين لم يقدَّر له أن ينتشر الانتشار الكافي بسبب قلّة عدد النسخ التي وزعت منه، أي بضع مئات فقط. وتلك مشكلة نصوص التراث العربي الإسلامي التي تنشر خارج البلدان العربية![١م] وعلى خلاف ذلك **فالإحكام** هو بين يدي القارىء وفهرس موضوعاته في آخره مفصّل مدقّق بقدر ما استطعنا من التفصيل والتدقيق. وهكذا يتمكن من إدراك مدى المقارنة بين الكتابين والفائدة التي نرجوها منها.

فلهذا سوف نقتصر على جملة من الملاحظات النقدية ولكن الوصفية خاصة، عن كتاب **الإحكام**.

١ ـ وعلى طريقة الأصوليين الجدليين السابقين والمعاصرين وكذلك اللاحقين، يخصّص المؤلف المدخل لبيان الحدود التي يحتاج إليها في معرفة الأصول، وذلك بعد بيان الدافع لتأليف كتاب «يشتمل على جمل أقوال المالكيين ويحيط بمشهور مذاهبهم وبما يُعزى من ذلك إلى مالك ـ رحمه الله ـ وبيان حجة كل طائفة ونصرة الحق الذي يذهب إليه ويعوّل في الاستدلال عليه»[٢]. والحق يقال لقد أتت التحديدات دقيقة بليغة كلها كما يجب أن تكون. ويمكن على سبيل المثال استخراج **غلبة الظن** التي هي

---

(١) أنظر القسم الثالث (الجزء الثاني) من الفصل الثاني في حديثنا عن **المنهاج**.

(١ م) انظر قائمة المصادر والمراجع العربية حيث نُبّه على طبعة بيروت الثانية سنة ١٩٨٧.

(٢) ف ٣ من **الإحكام**.

«زيادة قوة أحد المُجَوَّزات على سائرها» أو الشك الذي هو «تجويز أمرين فما زاد لا مزية لأحدها على سائرها». ولكن أبلغها في نظرنا هو تعريف الحدّ ذاته الذي يغلب على ظننا أنه استفاده من معلِّم المنطق الأول، أرسطو اليوناني، فكان «هو اللفظ الجامع المانع، ومعنى ذلك أنه يجمع المحدود على معناه فيمنع ما ليس منه أن يدخل فيه وما هو منه أن يخرج عنه»[٣]. ولكثرة ما اهتم الباجي بهذه الحدود، كان من القلائل ـ بل لعلّه كان الوحيد! ـ الذين استخرجوها على حِدة ليصنفوا منها رسالة مستقلة. وهذه الحدود رجع إليها كلها تقريباً في المنهاج. إلا أن الإحكام يمتاز على الرسالة والمنهاج إذ هو قد انفرد بفصل تابع لفصل الحدود سمّاه الباجي: «في بيان الحروف التي تدور بين المتناظرين»، وهو فصل طويل يمتد من الفقرة ١٠ إلى الفقرة ٣٤، بينما امتدت الحدود من الفقرات ٤ إلى ٩.

٢ ـ لقد تجنب الباجي التكرار في القول ما أمكنه ذلك. فمثلاً عندما خاض في القسم الأول من أدلة الشرع، أي تكلم في الأصل وخاصة منه القرآن، تعرض لبحث بياني يهم حكم المُفصَّل (الظاهر وأقسامه وأحكامه: مسائل الأمر ـ مسائل النهي ـ العموم وأقسامه وأحكامه ـ أحكام ما يقع به التخصيص ـ الاستثناء ـ المطلَق والمقيَّد) وكذلك حكم المُجمَل (الأسماء العرفية ـ إثبات اللغات من جهة القياس) ليختمه بباب في أحكام البيان. إلا أن المفيد هو أن الباجي وإن بحث في القرآن خاصة فهو لم ينسَ الحديث، أي ما جاء منه على شكل الأقوال. وفعلاً فقد تعرض له كلما دعت الحاجة إما لأن الأحكام تنطبق على القرآن والحديث على حدٍّ سواء، وإما لأن القضية البيانية يستدعي طرقها الإستشهاد بالقرآن والحديث معاً كما يُفترض ذلك في باب الاستثناء أو التخصيص. وهكذا وُفّق الباجي إلى صياغة بيداغوجية جيدة إذ تجنب الخوض في البيان في القسم الثاني من أدلة الشرع، أي الأصل على شكل الحديث؛ فخصصه عند ذلك لأحكام الأخبار الدالّة على الأفعال ـ إذ قد سبق

---

(٣) ف ٤ من النص.

له أن تحدث عن الأقـوال (المتواترة ـ الآحاد ـ المُرسَلة ـ الإجازة ـ صفة العدالة ـ صفة الرواية وأحكامها) ـ ثم لأحكام الناسخ والمنسوخ إذ بدت له أقرب إلى الحديث منها إلى القرآن، وإن تعلقت بهما الاثنين وبعلاقتهما الجدلية كما في فصل جواز نسخ القرآن بالسنّة المتواترة وجواز نسخ القرآن للسنّة.

٣ ـ وبالإضافة إلى الوسائل التخطيطية التي اتبعها الباجي، نراه يعمد إلى جملة من الإشارات والتنبيهات من شأنها أن تؤكد في نفس القارىء هذا الحرص الشديد على تجنب التكرار وبالتالي على التمسك بكل صرامة بكل عناصر التخطيط الذي ضبطه وأحكمه. وها هي بعض الأمثلة نسوقها من **الإحكام** حسب نظام ورودها فيه وتتابعها ضمن أقسامه:

- في مطلع باب أقسام أدلة الشرع يحرص على وضع الخطوط الكبرى للكتاب فيقول: «الأدلة على ثلاثة أضرب: أصل ومعقول أصل واستصحاب حال. فأما الأصل فهو الكتاب والسنّة والإجماع. وأما المعقول الأصل فعلى أربعة أقسام: لحن الخطاب وفحوى الخطاب والحصر ومعنى الخطاب. وأما استصحاب الحال فهو استصحاب حال العقل، إذا ثبت ذلك. فالكتاب ينقسم قسمين: حقيقة ومجاز. فأما المجاز...»[٤] فالحق يقال، يخيّل إلينا أنّا نقرأ كتاباً أو نستمع لدرس يكتبه أو يلقيه علينا أحد أساتذة الحقوق في إحدى الكليات العصرية، سواء في الشرق أو في الغرب.

- هذا مثال ثانٍ يذكّر فيه بما فات أن سجله وينبّه على ما ينوي تكميله به. يقول في مطلع فصل العموم وأقسامه وأحكامه: «وقد ذكرنا أن المحتمَل على ضربين: ظاهر وعموم. وقد تكلمنا على الظاهر والكلام ههنا في العموم»[٥].

---

(٤) ف ٣٥ ـ ٣٦.

(٥) ف ١٢١.

ـ وهذا مثال ثالث من نفس المنوال. يقول في مطلع باب في بيان حكم المُجمَل: «قد ذكرت أن الحقيقة على ضربين: مفصَّل ومجمَل، وقد مضى الكلام في المفصَّل والكلام ههنا في المجمَل. وجملته أن المجمَل (. . .)»[6].

ـ وهذا مثال رابع نسوقه لسببين: أولاً لكي نبرهن على أن الباجي التزم بتخطيط كتابه من أول باب إلى آخر باب منه. وثانياً لأنه سبق لنا أن ذكرنا أنه تحاشى الوقوع في التكرار في انتقاله من الحديث عن البيان القرآني إلى البيان السني. وها هو بنفسه يشرح طريقته في العرض، وذلك في مطلع القسم الثاني من أدلة الشرع: الكلام في الأصل: باب أحكام أفعال النبي ـ ﷺ ـ: «السنّة الواردة عن النبي ـ ﷺ ـ على ثلاثة أضرب: أقوال وأفعال وإقرار. فأما الأقوال فقد تقدم القول فيها مع القول في الكتاب. والكلام ههنا في الأفعال. وهي تنقسم قسمين: أحدهما ما يفعله بياناً لمجمل في الكتاب أو السنّة (. . .) والثاني ما يفعله ابتداء وهو على ضربين: . . .»[7].

ـ والمثال الخامس جدير بالاعتبار إذ يقدّم لنا الباجي فيه صورة عن تصرفه الذكي في تخطيطه تصرفاً يعمد إليه كلما رأى الحاجة ماسّة إلى ذلك. ففي مطلع حديثه عن استصحاب الحال ـ وهو القسم الثالث الكبير من أقسام

---

(٦) ف ٢٢٤.

(٧) ف ٢٥٩. ويمكن الإسترسال في الاستشهاد: ففي الفقرة ٣٦٨ يقول: «قد ذكرنا أن الكلام في فصلين: فصل في صفة الراوي وفصل في صفة الرواية. وقد تقدم الكلام في الفصل الأول والكلام ههنا في الفصل الثاني وهو صفة الرواية وأحكامها. وذلك أن. . .». وكذلك الأمر في مطلع الفقرة ٤٦٧ في ذكر ما يدل على صحة الإجماع من جهة الخبر إذ يقول: «قد ذكرنا أن الإجماع يثبت من وجهين: أحدهما الكتاب والآخر السنّة. وقد ذكرنا دليل الكتاب. ومما يدل على ذلك من جهة السنة. . .». وفي مطلع الفقرة ٥٤٢، [باب أقسام أدلة الشرع] الكلام في معقول الأصل يصرّح: «قد ذكرنا فيما تقدم أن أقسام الأدلة: أصل ومعقول أصل. وقد مرّ الكلام في الأصل والكلام ههنا في معقول الأصل. وهو على أربعة أقسام: لحن الخطاب (. . .). فأما لحن الخطاب (. . .)».

أدلة الشرع بعد الأصل ومعقول الأصل ـ يرى أنه «يجب أن يقدَّم قبل الكلام في استصحاب الحال الكلامُ في حكم الأشياء في الأصل» فيصرّح بأن رأيه ورأي أكثر أصحابه من المالكية «أن الأشياء في الأصل على الوقف، ليست بمحظورة ولا مباحة»، وذلك «أنه ليس في العقل حُسن حَسن ولا حظر محظور ولا إباحة مباح ولا وجوب واجب»[8]. وقد رأى أيضاً أن يتبعه بباب في الحديث عن الاستحسان ـ الذي ذهب إليه أصحاب مالك ـ أي «القول بأقوى الدليلين مثل تخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر للسنّة الواردة في ذلك»[9]. وارتأى كذلك أن يُدرج إثره فصلاً ـ أو بالأصح باباً ـ في

---

(٨) ف ٧٤٢.

(٩) ف ٧٤٩. والملاحظ أن هذه القضية ترد في كتب المالكية المتأخرين وغيرهم من الفقهاء الأصوليين في باب الاستصلاح. ويعتمدون عليها لنسبة هذا المبدأ الأصولي الذي يطلق عليه أيضاً عبارة الأخذ بالمصلحة المرسَلة، إلى إمام دار الهجرة. إلاّ أن المستشرق الألماني ر. باريت R.Paret يشك في صحة هذه النسبة، وذلك في فصل حرّره منذ عقدين لدائرة المعارف الإسلامية. ٢ للحديث عن الاستحسان والاستصلاح والاستصحاب. وإذ لم يجد شيئاً في الموطأ رجع إلى مدونة سحنون (٢٤٠ ـ ٨٥٤) فوقف في كتاب العرايا على رأي نسبه الفقيه القيرواني إلى أصحاب مالك وهو جواز بيع رطب العرايا بالتمر وذلك «لما يخاف من إدخال المضرّة على صاحب العرايا». وهـذا رغم الدليل الذي قام بالمنع. ولا يفوته أن يلاحظ أن لفظة استصلاح أو مصلحة قد خلت تماماً من هذا المقام. ولهذا السبب لم يتعجب المؤلف إذ لاحظ أن الإمام الشافعي (٢٠٤ ـ ٨١٩) لم يتعرض مطلقاً للاستصلاح ولا إلى المصالح المرسلة. واستنتج من ذلك أن مؤلف **الرسالة** إذ لم يردّ إلا على الاستحسان فذلك دليل على أن الحديث لم يكن يجري إلا حوله. واستطرد في استنتاجه إلى القول بأن الاستصلاح لم يكن يدور النقاش حوله في أيام الشافعي، اللهمّ إلاّ إذا اعتبرنا أنه كان ينظر إليه على أنه قسم من الاستحسان وأن الناس لم يكونوا يعيرونه اهتماماً خاصاً. ويختم بحثه لهذه النقطة قائلاً: «إن الرأي القائل بأن مالكاً قد أحدث الاستصلاح ليس ـ حسب كل احتمال قابل للصحة ـ إلا نوعاً من التأصيل له في الماضي إذ أن المالكية المتأخرين قد أكثروا من العمل به».

وهذه النظرية الجريئة والمفيدة تستدعي ملاحظتين: أولاً أنها تعتمد على منهجية كان قد اعتمد عليها يوسف شخت منذ ما يزيد على أربعين سنة لتفسير نظريته في رفض الصحة التاريخية للحديث النبوي وفي اعتباره نوعاً من التأصيل في الماضي لأقوال فقهاء يقولون برأيهم ابتداء من أوائل القرن الثاني للهجرة وامتداداً طيلة هذا القرن على الأقل (انظر تفاصيل هذه النظرية في أحد كتبه الثلاثة التي أدرجناها في قائمة المصادر والمراجع). وثانياً إن الباجي=

المنع من الذرائع الذي ذهب إليه مالك «وهي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور، وذلك نحو أن يبيع السلعة بمائة دينار إلى أجل ويشتريها بخمسين نقداً» لأن «هذا قد توصل إلى سلف خمسين في مائة بذكر السلعة»[١٠]. كل هذا مهّد به إلى الحديث عن استصحاب الحال، أو بعبارة أخرى، عن حكم استصحاب حال العقل. وقد بدا له ذلك ضرورياً كتمهيد باعتبار أن هذا القسم الثالث من الأدلة الشرعية «إنما يكون في ما يدعي فيه أحد الخصمين حكماً شرعياً ويدّعي المسؤول البقاء على حكم العقل»[١١].

- والمثال السادس والأخير مفيد إذ هو يتعلق بما يورده الباجي من تعليل لتصرف خاص به. ففي فصل قصير أدرجه في قسم الاستصحاب حيث يدرجه غيره في باب الإجماع، استحسن أن يستهلّه بهذا القول: «وهذا باب له تعلّق بالإجماع وتعلق باستصحاب الحال». وذلك أنه «إذا اختلف العلماء في إيجاب شيء فأوجب بعضهم قدراً ما وأوجب سائرهم أكثر منه كان ما أوجبه أقلّهم إيجاباً مجمعاً عليه وما زاد عليه مختلفاً فيه». ولكن بما أن «الأصل براءة الذمّة فيجب استصحاب حال الأصل فيما زاد على المجمع عليه حتى يدل الدليل على زيادة عليه». وهذا، كما يؤكد الباجي، «من باب استصحاب الحال»[١٢].

٤ ـ وملاحظتنا الرابعة عن كتاب **الإحكام** هي أن الباجي قدّم لنا فيه أقصى ما يمكن تقديمه من التفريعات والتقسيمات والتبويبات والتجزئات والتفاصيل والاستشهادات، وذلك خاصة في باب القياس. لقد سبق لنا أن أكدنا في

= بالذات يتحدث في هذا المقام عن الاستحسان لا عن الاستصلاح وينسب القول في قضية العرايا لا إلى مالك بل إلى أصحابه.

(١٠) ف ٧٥٣.

(١١) ف ٧٥٦.

(١٢) ف ٧٦٣.

تمهيد تحقيقنا لكتاب الشيرازي: **الوصول إلى علم الأصول ـ أو شرح اللمع ـ** أن «مادة الكتاب ثرية كأخصب ما يكون الثراء» وأنه «يمكن لنا أن نؤكد دون خشية المبالغة أو اللغو في الحديث أو الخطإ في التقدير أن القسم الذي خصّصه الشيرازي للحديث عن القياس إثباتاً أو نفياً بالحجج النقلية والعقلية ولدراسة عناصره دراسة فنية دقيقة وشاملة يصعب الوقوف على نظيره في المؤلفات التابعة لهذا الفن»(١٣). ولا نظننا اليوم، وقد فرغنا من تحقيق نص **الإحكام**، نغيّر شيئاً كثيراً من هذا الحكم، وذلك لأسباب: أولاً إن المادة تكاد تكون متساوية كَمّاً عند المؤلِّفَيْن أو لعلها تجاوزت بقليل في **الوصول** نظيرتها في **الإحكام**. ثم إن للباجي اعتماداً على الاستشهاد قد يفوق في الكَمّ أيضاً ما اعتمده الشيرازي. وهذا يعني أن التحليلات الفنية عند الأصولي الشافعي تأتي أدق وأعمق مما أتت عند الأصولي المالكي. وأخيراً فالأصولي المالكي وإن لم يطّلع على **شرح اللمع أو الوصول** ـ فهو لا يذكره إطلاقاً ـ إلا أنه يحيل على الشيرازي في **المنهاج** ١٦ مرة وفي **الإحكام** ٢٩ مرة، وذلك في باب القياس بصورة خاصة. ولنفصّل القول في ذلك حتى نبيّن ما يدين به الباجي للشيرازي في هذا الميدان. ففي **المنهاج** يرد اسم الشيرازي مرة واحدة (ف ٤٦) في الحديث عن الحصر الواقع بين فحوى الخطاب ومعنى الخطاب، ومرة أخرى (ف ٧٥) في باب السؤال عن الدليل والجواب عنه. أما معظم الإحالات من ف ٣٦١ إلى ف ٤٦٤، أي ٧، فهي واردة في باب القياس. والبقية أي من ف ٥٣٠ إلى ف ٥٤٨، أي ٧، وردت في باب الكلام على الترجيحات، اثنان منها (ف ٥٣٠ ـ ٥٣٢) في ترجيح أحد الخبرين على الآخر والبقية، أي ٥، في ترجيح علّة على أخرى، أي أنها داخلة في باب القياس من جديد. وكذلك الأمر بالنظر إلى **الإحكام**. فمن ف ٥٨ إلى ف ٢٥٣، ١٠ إحالات على الشيرازي متعلقة بالبيان القرآني، ومن ف ٢٧١ إلى ٥٠٥، إحالتان في الحديث عن أفعال النبي ـ ﷺ ـ ثم عن انتشار قول الصحابي والإمام دون منكر له، واعتبار ذلك

(١٣) ص ٥.

إجماعاً. وفي ف ٥٤٩ إحالة واحدة في باب الحصر. ومعظم بقية الإحالات من ف ٥٨٣ إلى ف ٧١٨، أي ١٠، وردت في القياس؛ ويضاف إليها ٥ إحالات في باب الترجيحات إذ تعلقت بترجيح علّة على أخرى، أي بالقياس من جديد، وذلك من ف ٨٤٧ إلى ٨٥٨. وتبقى إحالة واحدة وهي التي وردت في ترجيح أحد الخبرين على الآخر.

٥ ـ وهذه ملاحظة خامسة نخصصها للمصطلحات التي استعملها الفقيه المالكي لتحديد معالم تخطيطه. فقد قسّم كتابه إلى **أقسام** ثلاثة رئيسية، وقسّم كل واحد منها إلى ما سمّاه أيضاً **بالأقسام**. فكان من المستحسن أن يطلق كلمة **كتاب** مثلاً على ما اعتبره أصلاً ثم معقول أصل وأخيراً ما ألحقه بهما ولكن في حديث مستقل خصّصه لاستصحاب الحال والإجتهاد والترجيحات. وداخل الكتاب الأول نجد طبعاً ما يطلق عليه اسم **قسم**، أي القرآن والحديث (أفعال النبي) والإجماع. وداخل الكتاب الثاني نقرأ ما يطلق عليه اسم **قسم**، أي لحن الخطاب وفحوى الخطاب والإستدلال بالحصر ودليل الخطاب ومعنى الخطاب الذي هو القياس... وداخل الكتاب الثالث يأتي ما يطلق عليه اسم **فصل** فقط وهو ما مرّ بنا من استصحاب الحال وقرينيهما. وقد حرص الباجي على أن يدرج الأبواب داخل الأقسام. ففي البيان القرآني **باب** في بيان حكم المفصّل ثم **باب** في بيان حكم المجمل ثم **باب** في أحكام البيان. وكذلك الأمر بالنظر إلى البيان السني **فباب** في أحكام الأخبار ثم ما سمّاه **فصلاً** وهو في الحقيقة باب، أي **فصل** في بيان أحكام الناسخ والمنسوخ. هذا يعني أن الباجي يُحكم تخطيطه ويبرزه للعيان واضحاً جليّاً، ولكنّا نجده في بعض الأحيان لا يستعمل اللفظ المنتظر. وإذا رجع القارىء إلى فهرس موضوعات الكتاب لاحظ أننا قدّمنا المادة على الصورة المحكَمة التي نعتقد أن الباجي أرادها، ولكنه سوف يلاحظ أيضاً معنا أن المنتظر أن نجد **قسماً** أمام الأرقام الرومانية **وباباً** أمام هذه العلامة (=) **وفصلاً** أمام الجرّة في مطلع السطر (–) **ومسألة** أمام النقطة (.). وما كنّا لنسمح لأنفسنا بتغيير شيء

ما مما كتبه الباجي، وإنما اجتهادنا في تحقيق النص هو الذي أوحى إلينا بإمكانية هذا الضبط في استعمال المصطلحات، وذلك تسهيلاً على القارىء إدراك ما قصد إليه الباجي.

٦ ـ والملاحظة السادسة والأخيرة نقصد من ورائها بيان تناسب الكتب والأقسام، بل حتى الأبواب والفصول والمسائل في الطول المنتظر من تأليف مفصل **الإحكام**. فنذكر بسرعة بأن للمدخل ٣٤ ف وللبيان القرآني ٢٢٣ ف وللبيان السني ١٩١ ف وللإجماع ٩٠ ف وللقياس أو ما يدخل في بابه ١٩٩ ف وللإستصحاب وقرينيه ١١٠ ف. وهذا التوزيع المادي هو في نظرنا متوازن معتدل يمثل أحسن ما يمكن تحقيقه في كتاب أصول فقه. ولعلّ فضلاً كبيراً يرجع في ذلك إلى معلّم المنطق الأول، أرسطو، وهو فضل وإن لم يعترف به الباجي فقد اعترف به خصمه العنيف ابن حزم الظاهري اعترافاً بلغ حدّ الإعجاب بل التحمّس خاصة في كتاب **التقريب**. وقد سبق لنا أن فصّلنا القول في ذلك في الفصل الأول من هذا التمهيد.

ولتحقيق نص **إحكام الفصول** للباجي اعتمدنا على ثلاث مخطوطات يمكن إرجاعها إلى أصلين مختلفين:

مخطوطة الأسكوريال بشمال غربي مدريد.

مخطوطة مكتبة القرويين بفاس، ثم مخطوطة المكتبة الملكية بالرباط.

أما المخطوطة الإسبانية فهي غير مؤرخة، وبالتالي لا نعرف اسم ناسخها إذ بها نقص مسّ آخرها بمقدار ورقة كاملة، وهو ما يقابله من نسختي المغرب من الفقرة ٨٥٢ إلى الفقرة ٨٦٠ حسبما أثبتناه في نصّنا المحقَّق. وهي مع ذلك ما زالت في حالة جيدة، فالكتابة قد سَلِمَت من آفات الدهر وسطواته ـ وتاريخ مخطوطات الأسكوريال حافل بالنوائب [١٤] ـ وذلك رغم

(١٤) انظر ليفي بروفنْسالَ في تقديمه للمجلد الثالث: **المخطوطات العربية في الأسكوريال** الذي =

بعض ضرر أصاب مجموعة من الأوراق من أسفلها خاصة.

والخط مغربي قريب من الأنـدلسي ـ وأحياناً يصعب التفريق بين الأندلسي والفاسي ـ ثم هو دقيق. وقد حرص الناسخ على إبراز رؤوس الفصول والمسائل والأبواب بأحرف دسمة وأكبر حجماً من بقية الحروف. ولمّا صوّرناه في سنة ١٩٦٤ لم يكن به إلا ترقيم واحد بأرقام عربية من ١ إلى ١٠٠ ورقة. ومؤخراً في سنة ١٩٨٠ لما راجعناه من جديد وجدنا به ترقيماً ثانياً للصفحات مُحاذياً للأول وهو هذه المرة بأرقام هندية من ١ إلى ١٩٤.

ولم يفهرس هذه المخطوطة لا لِيفي بُروفْنسالْ ولا دِيرنْبورقْ في كتابهما عن مخطوطات الأسكوريال وإن كان ميشال غزيري قد فهرسه في مجلده الضخم لمخطوطات الدير منذ دهر طويل، أي في منتصف القرن الثامن عشر(١٥). وبـالصفحة ٣٣ سطراً وحجم الصفحة: ٢٢ سم × ١٦,٥ سم، وحجم الكتابة بها: ١٨ سم × ١٢ سم. أما الغلاف وهو قسطلي اللون داكنه فهو من حجم: ٢٣ سم × ١٦,٥ سم. ويحمل الغلاف بدفتيه وفي وسطهما شارة الدير وكذلك رقم المخطوط بأرقام مذهبة: ١١٥٦. Cod. وبوجه الورقة الأولى وبأعلاها وعلى اليمين نص تمليك الكتاب: «الحمد للّه تملك هذا

= ألّفه اعتماداً على بيانات ديرنْبورْق ونشره بباريس في ١٩٢٨. فلقد بيّن كيفية دخول الدير مكتبة كاملة للسعديين كانت مِلْكاً لمولاي زَيْدان وقد ورثها عن أبيه المنصور الذهبي. وهي قصة سطو وقرصنة بدايتها في ماي ١٦١٢ وقد انتهت في الدير عندما أودع فيه الملك الإسباني فيليب الثالث غنيمة تقدّر بما بين ٣٠٠٠ و٤٠٠٠ مخطوط؛ وإلى اليوم ما زالت وديعة في الدير. انظر المصدر السابق، ص VIII وIX.

(١٥) أول مَن صنّف مخطوطات الأسكوريال هو الماروني السوري ميشال غزيري، وذلك حسَب المواد، ثم حجم المخطوطة داخل المادة الواحدة. وقد اشتغل بالدير وضبط هذا التصنيف من سنة ١٧٤٩ إلى ١٧٥٣ وحرّر في ذلك مجلداً ضخماً يصف فيـه المخطوطات العربية، إلّا أنه وقف عند مخطوط رقم ١٨٥٢. ونشر الكل في جزءين في مدريد في ما بين ١٧٦٠ و١٧٧٠، وهما من الحجم الكبير ويمثلان المكتبة العربية الإسبانية الأسكريالية. Bibliotheca Arabico - Hispana Escurialensis. أنظر ليفي. بروفنسال في المصدر المذكور، ص V من المقدمة.

الكتاب عبد اللّٰه زيدان [من السعديين] أميـر المؤمنين بن أمير المؤمنين [السلطان السعدي المشهور أبي العباس أحمد المنصور الذهبي] بـن أمير المؤمنين الحسني أصلح اللّٰه حاله. وبوجه الورقة الأولى وبأعلاها دائماً ولكن على الشمال اسما متملّكَي المخطوط قبل المنصور الذهبي: محمد عبد الرحيم [؟؟] لطرق الخير بمنّه وكرمه ٩٨١ (بخط مغاير) ثم لمحمد بن أحمد ابن صعد [؟] وفقه.

ويتبـع عنوانُ الكتاب:

سفر فيه إحكام الفصول في أحكام
الأصول تأليف القاضي الجليل أبي
الوليد سليمْن بن خلف بن سعيد بن أيوب
التّجيبي ثم الباجي رضي اللّٰه عنه

ويلي العنوانَ اسم لعلّه اسم ناسخ الكتاب وهو بخط يبدو قريباً من خط المخطوط:

لكاتبه أحمد بن محمد بن محمد الأنصاري غفر اللّٰه ذنبه

ثم يلي الاسمَ وبخط مغاير اسم آخر:

ثم صار لابنه محمد رحمه اللّٰه [؟؟؟]

والظاهر أن نسخة الأسكوريال أقدم النسخ الثلاث وإن لم يَبِن بها تاريخ للنقص بآخرها الذي أشرنا إليه. ولعلّها أقدم من نسخة القرويين المؤرخة بسنة ١٢٨٢/٦٨١؛ وعلى كلٍّ فلا يمكن أن تكون إلا أقدم من نسخة الخزانة الملكية بالرباط إذ هذه قد كتبت سنة ١٧١٢/١١٢٤. ويمكن أن نؤكد الآن ـ وقد فرغنا من عملية تحقيق نص الإحكام بعد المقابلة الدقيقة بين مخطوطاته الثلاث ـ أن نسخة الأسكوريال هي أضبط النسخ وأسلمها من التحريف، رغم فساد خطّها بصورة عامة وكثرة ما تسرّب إليها من أخطاء أو ما اعتراها من نقص يتضاءل أحياناً فلا يمسّ إلا بعض الكلمات أو بعض الأحرف في الصفحة الواحدة، ويتسع أحياناً أخرى حتى يشمـل بضعة

الأسطر، بل حتى ثلاث الصفحات من كتابنا هذا كما حدث في نهايتها. ثم إن نسخة الأسكوريال راجعها مصحّح وصحّحها وأضاف إليها ما نقص منها أي بضعة كلمات بالصفحة الواحدة إن لم تكن أحياناً بضعة أسطر قد تقلّ وقد تكثر حسَب مواطن الكتاب. وخط المصحّح قريب من خط ناسخ المخطوط، إلا أنه أشد قرباً من خط الكاتب أحمد بن محمد الأنصاري السابق الذكر. وعلى كلٍّ فقد اعتمدنا مخطوطة الأسكوريال كأصل وأثبتنا الترقيم القديم بالأحرف العربية وأشرنا إلى أخطاء في هذا الترقيم؛ فيلاحظ القارىء الكريم أننا ابتداء من بعد منتصف الكتاب أصبحنا نقدّم ترقيمين، الأصلي والمصحَّح. وكذلك فعلنا بالنسبة للمخطوطتين الأخريين فتعرّضنا للترقيم فيهما كلما وقفنا على خطأ واحتجنا إلى تصحيحه.

أما مخطوطة خزانة القرويين بفاس فهي برقم **١٣٩٢** من القائمة التي حرّرها ونشرها أ. بالْ A.Bel بفاس سنة ١٩١٨[١٦]. وهي كاملة، فالورقة الأولى منها سجلت اسم الكتاب والمؤلف، والأخيرة اسم الناسخ وتاريخ النسخ. إلا أن المخطوطة غير مُرقَّمة[١٧] وأرقام الأوراق التي نشير إليها أحياناً ـ لتصحيح أخطاء ترقيم وقع فيها المُصوِّر إذ يضع رقمين مختلفين متتابعين لورقة واحدة صوّرها مرتين ـ هي إذن من وضع مصوّر الخزانة العامة بالرباط الذي أخرج لنا المصوَّرات عن ميكروفيلم اللجنة الثقافية لجامعة الدول العربية، وقد أودعت منه نسخة هناك بعد عملية تصوير مخطوطات المغرب التي تمّت منذ أكثر من ثلاثة عقود.

وبالورقة الأولى ـ وهي في الحقيقة غير مُرقَّمة إذ ترقيم المُصوِّر يبدأ بعدها عند مطلع نص الباجي ـ نجد في الأسطر الأولى وبأعلاها نص تحبيس لم نستطع التعرّف منه على اسم المحبِّس ولا على اسم المحبَّس عليه؛ وكل

---

(١٦) وفي فهرس م.ع. الفاسي (ج ٢، ص ١٨٢ـ ١٨٤) الرقم هو ٦٢١.
(١٧) وفي المصدر السابق (ص ١٨٤) ذكر ١١٧ ورقة.

ما تبيّنّاه هو: «الأندلسي»[18]. وعلى يسار عنوان الكتاب نص آخر، وفي أسفله نصّان آخران، والظاهر أنها نصوص تحبيس ولكنها لا تُقرأ مطلقاً، وذلك في مصوّرتنا على الأقل.

والعنوان مثبت بأحرف بارزة ودسمة كما هو الشأن بالنسبة إلى عناوين الفصول والمسائل والأبواب، وهو هذا:

كتابُ إحْكَام الفُصُولِ فِي أَحْكَامِ الأُصُولِ تأليفُ الفقيه الأجلّ القاضي العَالم العلَم الشهير أبي الوليد سليمْن بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي رضِيَ اللّه عنه وأرضاه بمنّه وكرمه.

وخاتمة الكتاب هي هذه، وهي أيضاً مشكولة شكلاً يكاد يكون كاملاً ـ صحيحاً إلّا نادراً ـ كالعنوان وكبقية الكتاب، وذلك خلافاً لنص الأسكوريال ولنص الخزانة الملكية بالرباط الذي سيأتي وصفه بعد قليل:

كَمل كِتَابُ إحكَام الفصول في أَحكَام الأُصُولِ للقاضِي أبي الوليد الباجِي رَحمهُ اللّه بتيسير اللّه تعلى وحُسْن عَونه في عشيّ يوم الخميس التاسع والعِشرينَ لِشهر ربيع الآخِر عام أحدٍ وثمانينَ وستماية [٦٨١] على يدي العَبْدِ الفقير لربه المعترِفِ بذَنْبه محمد بن أحمد بن محمد بن أرقم النميري وفّقَه اللّه وتاب عَلَيه والحمد للّه رب العلِمِينَ وصلّى اللّه على سيدنا محمد خاتَم النبيينَ وعلى آله وصَحبِه الطيبينَ الطّاهِرينَ وسلّم أفضل التسليم.

وعدد الأوراق ١١٩ من ١ (مطلع النص) إلى الخاتمة، وإن كنّا أحصينا في النهاية ١١٨ فقط، نتيجة للأخطاء التي وقع فيها المصوّر وسبق أن أشرنا إليها، كما سبق لنا أن صحّحناها أثناء تحقيق النص بالإحالة المزدوجة.

---

(١٨) في المصدر السابق (ص ١٨٢) استطاع الفاسي أن يتبيّن اسم المُحبِّس وهو «سيدي أحمد الزقاق» واسم المُحبَّس عليه وهو خزانة جامع الأندلس وتاريخ النسخ وهو تاسع الحجة عام ١٥٢٤/٩٣١.

والخط مغربي أو قريب من الأنـدلسي ـ إن أمكن التفريق بين الفـاسي والأندلسي ـ دقيق وواضح وجميل ومشكول شكلاً يكاد يكون تاماً وصحيحاً، كما ألمعنا إلى ذلك منذ قليل. والنسخة المصوّرة هي حسنة في الجملة رغم ما يبدو في النص من آثار تضرّر الورق أو فسخ الحبر، آثار تظهر أحياناً في صفحات كاملة. ومن حسن الحظ أن اللجنة الثقافية لدى جامعة الدول العربية قد قامت بعملية التصوير التي أشرنا إليها، إذ بفضلها استطعنا الوصول إلى نسخة القرويين. وذلك أننا عندما طلبنا من السيد بحنيني، وزير الثقافة المغربي، في سنة ١٩٧٩ تصويرها ـ لجهلنا بوجود الميكروفيلم ـ أجابنا كتابياً بأنها في حالة لا تسمح مطلقاً بعملية التصوير دون تعريضها لخطر التلاشي والتلف.

وهذه كلمة عن الوصف المادي للمخطوطة؛ فبالصفحة منها ٢٧ سطراً ومقياس الورقـة الكاملة ٢١ سم × ١٦ سم والمسـاحة المكتـوبة ١٨سم × ١٢ سم[١٩].

وأخيراً نصل إلى نسخة المكتبة الملكية بالرباط، فهي لحدّ الآن لم تُفهرس، وذلك حسب ما وصلنا من أخبار عن إعداد فهارس الخزانة ونشرها. وهي تحت رقم ٩٧٦ بترقيم المخطوط المثبت على قائمة كتب الخزانة. وبها ٢٣٧ صفحة مرقمة بالأرقـام الهنديـة من ١ (مطلع الكتـاب) إلى ٢٣٧ (خاتمته). وبالصفحة من ٢٤ إلى ٢٧ سطراً والمقياس للورقة: ٢٨ سم × ٢٠ سم وللمساحة المكتوبة: ٢٣ سم × ١٤ سم. والخط واضح وجميل وأحرفه كبيرة وعلى شكل الخط المغربي القريب من الأندلسي. وحالـة المخـطوط جيدة ولا تـتطلب قراءتـه كبير عنـاء. وعلى كلٍّ فهـو أقرب المخطوطات الثلاث عهدا إلينا إذ هو من مطلع القرن الثاني عشر للهجرة. وكالمخطوطتين الأُخريين فقد كتب ناسخها بأحرف بارزة ودسمة عناوين الأبواب والفصول والمسائل.

---

(١٩) في المصدر السابق ذكر ٢٩/ ٢٠، لا غير، وهو أدقّ إذا اعتمد وصف المخطوطة ذاتها.

وبالورقة الأولى (أو الصفحة ١) نجد النص بعد البسملة والتصلية، ولا غير ذلك لما هو مماثل لما وجدناه في النسختين الأخريين. أما الخاتمة فهي هكذا:

كمل ١ (؟) كتاب إحكام الفصول في أحكام الأصول للقاضي أبي الوليد الباجي رحمه اللّه بتيسير اللّه تعلى وحسن عونه في عشيّ يوم الجمعة الخامس والعشرين من شهر اللّه صفر الخير عام أربعة وعشرين ومائة وألف [١١٢٤] على يد العبد الفقير لرحمة ربه عبد اللّه بن محمد بن عبد الجبار السلجماسي [كذا] الترلماطي[٢٠] كان اللّه (البقية غير واضحة).

إذاً فنسختا المكتبة الملكية بالرباط وخزانة القرويين بفاس شبيهتان إلى حدٍّ بعيد؛ والظاهر أنهما من أصل واحد، فالنقص بكل واحدة منهما يكاد يكون مماثلاً لما يوجد بالأخرى. ففي كِليهما تسقط أسماء الأعلام أو بعض منها في مواضع عديدة قد أشرنا إليها كلها في تعليقاتنا على اختلاف النسخ في النص. كما يلاحظ أن بعض النقص في نسخة المكتبة الملكية كان قد تلافاه ناسخ مخطوطة القرويين وأحياناً بإثباته على الهامش. فهذا إن دلّ على شيء فعلى أن نسخة القرويين لم تنقَل مباشرة عن نسخة الخزانة الملكية. وكل ما نستطيع أن نؤكده هو أنهما قد تكونان نُقلتا عن أصل واحد لم يصل إلينا. أما نسخة الأسكوريال فنرجّح أنها نسخت عن أصل ثانٍ مختلف لعلّه لم يصل إلينا أو لعلّه النسخة ذاتها التي هي بين أيدينا. ولكنّا لا نستطيع البتّ في القضية طالما جهلنا اسم الناسخ وتاريخ النسخ ومكانه.

هذا وقد سجّلنا في تعليقاتنا أسفل النص المحقّق كل الاختلافات التي لاحظناها بين النسخة الإسبانية من جهة وبين النسختين المغربيتين من جهة أخرى[٢١]، وذلك كلما وجدنا اتفاقاً بين هاتين الأخيرتين. أما إذا وجدنا

---

(٢٠) المقصود بالنسبة الأولى هو طبعاً: السجلماسي، أمّا الثانية فتُقرأ أيضاً: الزلماطي.

(٢١) إذا ما تكرر الاختلاف ولم يكن ذا وزن على الفهم الصحيح للكلمة أو العبارة لم نسجله بصورة كاملة وذلك مثل الاختلافات في عبارات التصلية أو الترضّي وما إليها.

اختلافاً بينهما فقد أهملناه إذا بدا لنا نتيجة خطأ أو سهو من الناسخ. والحقيقة أن هذا يحصل عندما تكون إحدى النسختين مماثلة لنسخة الأسكوريال والأخرى منفردة بما يمكن اعتباره خطأ ناسخ. وإذا حدث أن انفردت إحداهما بقراءة ما بدت لنا محسِّنة للنص أثبتناها في التعليقات وأحياناً في النص مع الإشارة إلى ذلك طبعاً. ولكن يجب أن نلاحظ أن هذا حَدَث نادراً جداً.

وكذلك لنا ملاحظات تتعلق بالرسم وخاصة همزة القطع من فعل الأمر من الثلاثي أو من المزيد بأكثر من حرف. فحيث يستعمل البعض همزة الوصل في الأمر من فَعَلَ أو اسْتَفْعَلَ أو افْتَعَلَ أو انْفَعَلَ استعملنا نحن همزة القطع؛ فكتبنا «إجْلِس» هكذا بدل: «آجْلِسْ» و: «إسْتَغْفِرْ» هكذا بدل: «آسْتَغْفِرْ» وذلك كلما كان الفعل على الابتداء وغير مسبوق بحركة مباشرة، وإلا فهمزة الوصل هي الصالحة طبعاً، بدون خلاف. وكذلك عمدنا إلى استعمال طريقة النسخ العصرية حتى في الكلمات التي ما زالت تُكتب على الطريقة القديمة. «فعبد الرحمان» بدل «عبد الرحمٰن»...

وعلى عادة محقّقي النصوص عمدنا إلى رموز للتفريق بين المخطوطات. فمخطوطة الأسكوريال هي: **الأصل** ومخطوطة مكتبة القرويين هي: **ق** ومخطوطة الخزانة الملكية هي: **م**.

وقبل الختام لنا كلمة شكر نوجّهها لكل مَن ساعدنا في عملنا هذا، أي إلى المسؤولينَ عن المكتبات الثلاث بإسبانيا (مكتبة ديْر الأسكوريال) وبالمغرب (الخزانة الحسنيّة ثم الخزانة العامة وكلاهما بالرباط)، كما نوجّه شكرنا إلى الصديق الفاضل، بل الأخ الكريم، الحبيب اللمسي، صاحب دار الغرب الإسلامي ببيروت، لقبوله نشر هذا الكتاب أوّلاً ثم إعادة طبعه ثانياً.

باريس في ربيع ١٩٩٥

ملحَق: وقع بين أيدينا منذ سنوات قليلة كِتاب عبد الله محمد الجبوري

الذي حقّق فيه إحكام الفصول للباجي مع مقدمة قصيرة للتعريف السريع بالمؤلِّف والكِتاب وبعض الفهارس التي لا غِنى عنها.

وقد صدر في بيروت في ١٤٠٩/ ١٩٨٩، أي بعد ما لا يقلّ عن السنتيْن من صدور كتابنا في طبعته الأولى.

وقد طالعناه بما يستحق من العناية، استعداداً منا للاستفادة منه لهذه الطبعة الثانية التي نُريدها منقَّحة. إلا أنّ ما نويناه لم يقدَّر له أن يتحقّق؛ ذلك أنّه بان لنا بُعدُ الطريقتيْن - في التقديم والتحقيق والفهرسة - الواحدة عن الاخرى؛ ويكفي أن نذكر أنّ الجبوري اعتمد لتحقيقه على نسختين مغربيتيْن فقط، تبدوان من أصل واحد كما ألمعنا إلى ذلك منذ قليل. أما نسخة الأسكوريال فلم يرد لها ذكر في عمله بينما اعتمدناها كأصل لتحقيقنا بالإضافة إلى نسختي الرباط، نستعين بهما للمقابلة فقط.

هذا وقد أمسكنا عن إثبات مواطن الاختلاف بين قراءتيْنا لنص الباجي، وهي عديدة جدّاً وتفوق الحصْر في حدود ضيّقة كحدود هذا الكتاب؛ وكان لزاماً علينا القيامُ بهذه العملية لو قدِّر لنا أن نكون اللاحقين في تحقيق الإحكام لا السابقين إليه!.

وعلى كل فمن باب الإنصاف أن نسجّل بارتياح ما استفدناه من عمل الزميل في تخريج أبيات شعرية لا يساوي عددها أصابع اليد الواحدة، وقد تعذّر علينا تخريجُها في الطبعة الأولى.

والكمال لله وما علينا إلا السعي والاجتهاد وقد يكون المجتهِد مصيباً!.

ع. ت.



المخطوطـات

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد

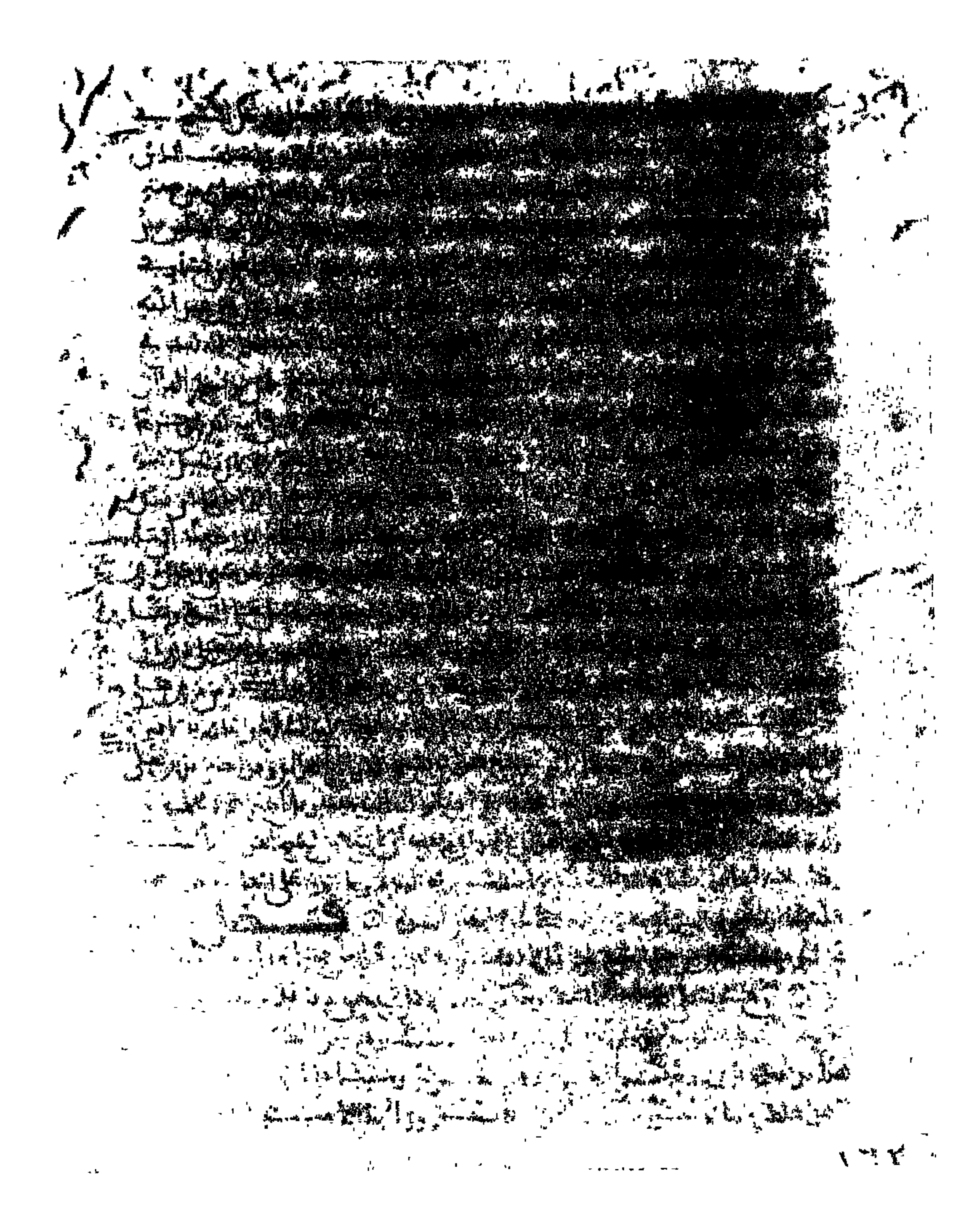
الصفحة الأولى من مخطوطة الخزانة الملكية بالرباط

١٦٠

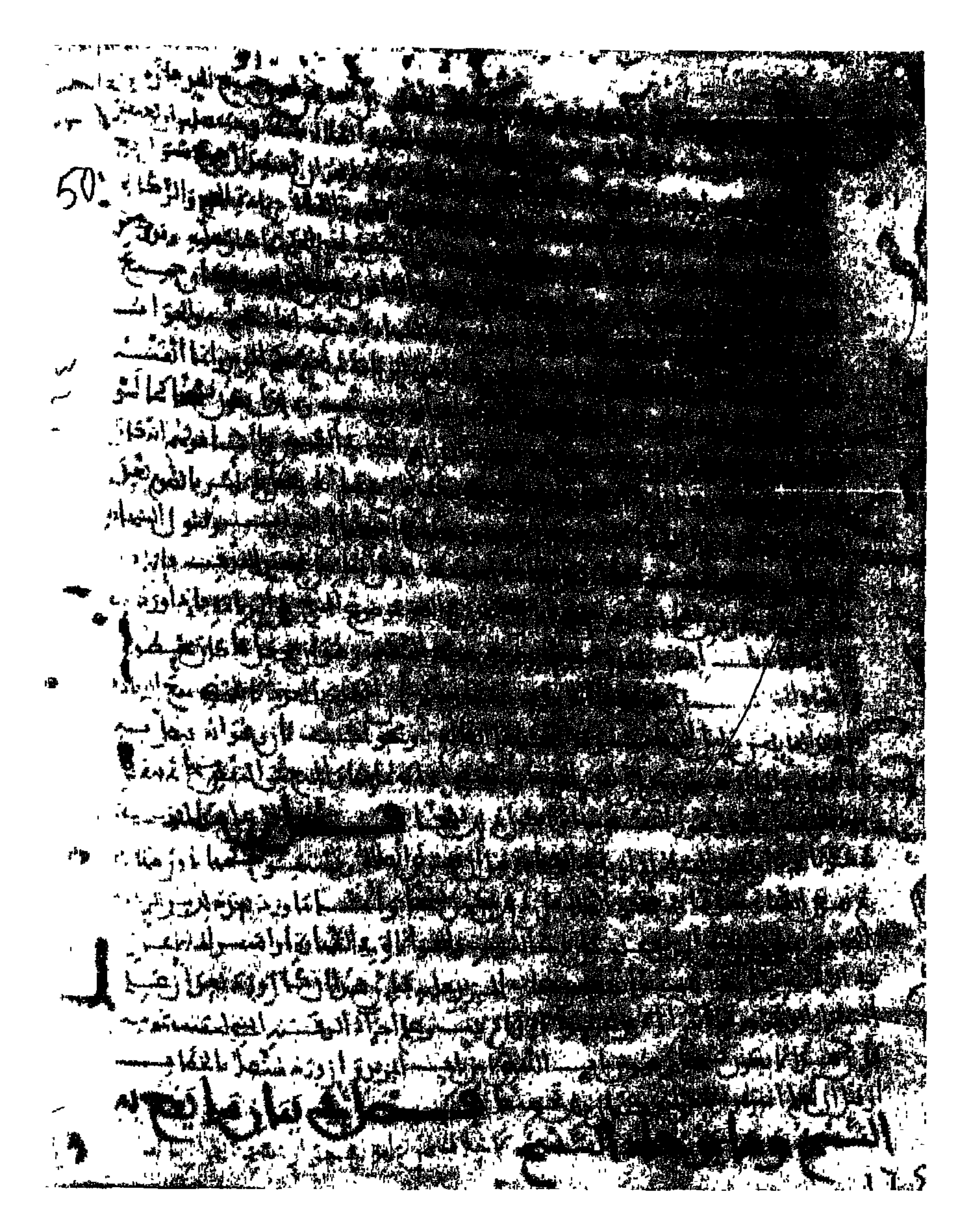
الصفحة الثانية من مخطوطة الخزانة الملكية بالرباط.

الصفحة الأولى من مخطوطة مكتبة الأسكوريال بإسبانيا.

الصفحة الثانية من مخطوطة مكتبة الأسكوريال بإسبانيا.



صفحة من مخطوطة القرويين بفاس



صفحة من مخطوطة القرويين بفاس

أبو الوليد الباجي
(٤٧٤ - ١٠٨١)

إحكام الفصول في أحكام الأصول

حققه وقدم له ووضع فهارسه
عبد المجيد تركي



١٦٩

I

[المدخل]

[١ ظ] بسم الله الرحمن الرحيم   اللّهمّ صلّ على محمد وأهله وسلم تسليما!

[الدافع لتأليف الكتاب]

١ ـ الحمد للّه الذي أرشدنا إلى مناهج سبله، وسدّدنا لمتابعة رسله، وبيّن لنا ما أوجبه من عبادته، وأوضح ما ألزمه من مفترض طاعته. وجعل لنا على شرائعه دليلاً واضحاً، وسهّل لنا إليها سبيلاً لائحاً، وأودع ذلك كتابه العزيز الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ، تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[١]. وبيّن على لسان رسوله ـ ﷺ ـ ما اشتبه من مشكله، وفسّر ما أبهم من مجمله، وأوجب عليها اتباع أوامره، واجتناب محارمه. وقرن ذلك بطاعته في التنزيل فقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[٢]. وعصم جماعة المسلمين من مواقعة الزلل، ونزّههم عن الاتفاق على الخطل. ثم أمر باتباعهم، وتوعد على مخالفتهم، فقال ـ تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾[٣]. وأمر بالتفكّر والاعتبار، فقال ـ تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأُولِي الأَبْصَارِ﴾[٤] رحمةً لخلقه، وتوسعةً على عباده. وجعل للمجتهد في استنباط دينه إذا أصاب حقيقة أمره ومقصود

---

١ ـ (١) الآية: ٤٢ من سورة فصّلت (٤١).

(٢) جزء من الآية: ٩٢ من سورة المائدة (٥).

(٣) الآية: ١١٥ من سورة النساء (٤).

(٤) جزء من الآية: ٢ من سورة الحشر (٥٩).

حكمه أجرين، وعذر مَن بذل جهده واستفرغ وسعه في سهوه، وتفضَّل عليه بأجر في قصده.

٢ ـ والحمد للَّه الذي جعلنا مؤمنين بالقرآن، متبعين لآثار مَن مضى بإحسان، غير مبتدعين لجهالة[١]، ولا متمسكين بضلالة. وأشهد أن لا إلّه إلاّ اللَّه وحده لا شريك له شهادة مَن أفرده بالعبادة وأخلص له الطاعة. وصلى اللَّه على محمد نبيّه إمام المرسلين، وخاتم النبيين، وعلى آله الطيبين.

٣ ـ أما بعد، فإنك سألتني أن أجمع لك كتاباً في أصول الفقه يشتمل على جمل أقوال المالكيين ويحيط بمشهور مذاهبهم وبما يُعزَى من ذلك إلى مالك ـ رحمه اللَّه ـ وبيان حجة كل طائفة ونصرة الحق الذي أذهب إليه، وأعوّل في الاستدلال عليه، مع الإعفاء من التطويل المضجر والاختصار المجحف. فأجبت سؤالك امتثالاً لأمره ـ تعالى ـ بالتبيين للناس، وكشف الشبه والالتباس[١]. واللَّه نسأله التوفيق والتسديد والهداية والتأييد.

فصـــل
في بيان الحدود
التي يحتاج إليها في معرفة الأصول

٤ ـ **الحدّ** هو اللفظ الجامع المانع. ومعنى ذلك أنه يجمع المحدود على معناه فيمنع ما ليس منه أن يدخل فيه وما هو منه أن يخرج عنه. وحدّ **العلم** معرفة المعلوم على ما هو به. والعلم المحدث ينقسم إلى قسمين: ضروري ونظري. فالضروري ما لزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه ولا الخروج منه. وهو يقع من ستة أوجه، الحواس الخمس التي هي حاسّة البصر وحاسة السمع وحاسة الشم وحاسة الذوق وحاسة

---

٢ ـ (١) في ق و م: بجهالة.

٣ ـ (١) في ق و م: الالباس.

اللمس. والسادس ما علمه المخلوق ابتداء من غير إدراك حاسّة من هذه الحواس كالعلم بحال نفسه من صحته وسقمه وفرحه وحزنه وغير ذلك. **والعلم النظري** ما احتاج إلى تقدم النظر والاستدلال ووقع عَقِبَيْه بغير فصل. * **والاعتقاد** تيقّن المعتقد من غير علم * [1]. **والجهل** اعتقاد المعتقد على ما ليس به. **والظن** تجويز أمرين فما زاد لأحدهما مزية على سائرها. * **وغلبة الظن** زيادة قوة أحد المجوّزات على سائرها[2]. **والشك** تجويز أمرين فما زاد لا مزية لأحدها على سائرها * . **والسهو** الذهول. **والعقل** * العلم الضروري الذي يقع ابتداء ويعم العقلاء * [3] ومحله القلب، خلافاً لأبي حنيفة في قوله: «إن محله الرأس». والدليل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[4].

٥ ـ **والفقه** معرفة الأحكام الشرعية. **وأصول الفقه** ما انْبَنَت[1] عليه معرفة[2] الأحكام الشرعية. **والدليل** ما صحّ أن يرشد إلى المطلوب، وهو الدلالة والبرهان والحجة والسلطان. ومن أصحابنا مَن قال: «إن الدليل إنما يُستعمل فيما يؤدي إلى العلم؛ وأما ما يؤدي إلى غلبة الظن فإنما هي أمارة». وهذا ليس بصحيح لأن [٢ و] الأمارة قد تؤدي إلى العلم. **والدال** هو الناصب للدليل. **والمستدل** هو الطالب للدليل، وقد يسمى بذلك المحتج بالدليل. **والمستدلّ عليه** هو الحكم، وقد يقع على السائل أيضاً. **والمستدَلّ له** هو الحكم. **والاستدلال** هو التفكّر في حال المنظور فيه طلباً * للوقوف على حقيقة حكم بما * [3] هو نظر فيه أو لغلبة الظن، إن

---

٤ ـ (١) ما بين العلامتين نقص من ق و م.
(٢) ما بين العلامتين زيادة من ق و م.
(٣) في ق و م: بعض العلوم الضرورية، بدل ما ورد هنا بين العلامتين.
(٤) جزء من الآية: ٤٦ من سورة الحج (٢٢).

٥ ـ (١) في ق و م: اثبتت.
(٢) سقطت الكلمة من ق و م.
(٣) بدل ما بين العلامتين ورد في ق و م: للعلم بما.

كان مما طريقه غلبة الظن. **والبيان** الإيضاح والهداية، وقد يكون بمعنى الإرشاد، وقد يكون بمعنى التوفيق. **والنص** ما رفع في بيانه إلى أبعد غاياته، مأخوذ من النص في السير وهو أرفعه. **والظاهر** * في الأقوال هو المعنى الذي يسبق إلى فهم السامع من المعاني التي يحتملها اللفظ * (٤). **والعموم** استغراق* ما تناوله اللفظ به*(٥). **والخصوص*** إفراد بعض الجملة بالذكر، وقد يكون إخراج بعض ما تناوله العموم عن حكمه، ولفظ التخصيص أبين فيه*(٦).

٦ - ***والمُجمل** ما لا يفهم المراد منه ويفتقر في بيانه إلى غيره* (١). **والمُفسَّر** ما فهم المراد به من لفظه ولم يفتقر في بيانه إلى غيره. **والمحكَم** يستعمل في المُفسَّر ويستعمل في الذي لم ينسخ. **والمتشابِه** هو المشكل الذي يحتاج في فهم المراد به إلى تفكر وتأمل. **والمطلق** هو اللفظ الواقع على صفات لم يقيد ببعضها. **والمقيَّد** هو اللفظ الواقع على صفات قد قيد ببعضها. **والتأويل** صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله. **والنسخ** إزالة الحكم الثابت بالشرع المتقدم بشرع متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً. **ودليل الخطاب** * قصر حكم المنطوق به على ما تناوله والحكم للمسكوت عنه بما خالفه * (٢). **والحقيقة** كل لفظ بقي على موضوعه. **والمجاز**(٣) كل لفظ تجوّز به عن موضوعه.

٧ - **والأمر** اقتضاء *المأمور به* (١) بالقول على سبيل الاستعلاء والقهر.

---

(٤) في ق و م ورد محل ما بين العلامتين: ما سبق إلى فهم سامعه معناه الذي وضع له ولم يمنعه من العلم به من جهة اللفظ مانع.

(٥) ورد محله في ق و م: الجنس.

(٦) ورد محله في ق و م: تعيين بعض الجملة بالذكر.

٦ - (١) في الأصل غير واضح والنص بيّن في ق و م.

(٢) ورد محله في ق و م: تعليق الحكم بمعنى في بعض الجنس اسماً كان ذلك المعنى أو صفة.

(٣) في ق و م: والمجاز هو. . .

٧ - (١) محله في ق و م: الفعل.

والواجب ما كان *في فعله ثواب* (٢) وفي تركه عقاب من حيث هو ترك له على وجه ما، وهو الفرض، وهو المكتوب. وقد عبّر بعض أصحابنا عن مُؤكَّد السنن بالواجب، وهذا تجوّز في عبارة وليس بحقيقة. **والمندوب إليه** هو المأمور به الذي في فعله ثواب وليس في تركه عقاب من حيث هو ترك له على وجه ما. **والمباح** ما *ثبت بالشرع* (٣) ألاّ ثواب في فعله ولا عقاب في تركه من حيث هو ترك له على وجه ما. **والسنّة** ما رُسم ليحتذى به(٤). **والعبادة** هي الطاعة والتذلل للّه *باتباع ما شرع* (٥) بالفعل. **والحسن** ما أُمرنا بمدح فاعله. **والقبيح** ما أُمرنا بذم فاعله. **والظلم** التعدّي. **والجائز** يستعمل في ما لا إثم فيه، وحدُّه ما وافق الشرع، ويستعمل في العقود التي لا تلزم، وحده ما كان للعاقد فسخه. **والشرط** ما يُعدم الحكم بعدمه ولا يوجد *بغير وجوده* (٦).

٨ ـ **والخبر** الوصف للمخبر عنه. **والصدق** الوصف للمخبر عنه على ما هو به. **والكذب** الوصف للمخبر عنه على ما ليس به. **والتواتر** كل خبر وقع العلم بمخبره ضرورة من *جهة الخبر عنه* (١). **والآحاد** ما قصر عن التواتر. **والمسند** ما اتصل إسناده. **والمرسَل** ما انقطع إسناده. **والموقوف** ما وقف به على الراوي ولم يبلغ به النبي ـ ﷺ ـ. **والإجماع** اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة. **والتقليد** التزام حكم(٢) المقلد من غير دليل. **والإجتهاد** بذل الوسع في *طلب صواب الحكم*(٣). **والرأي*** اعتقاد صواب

---

(٢) ما بين العلامتين من ق و م فقط.
(٣) ورد محله في ق و م: أعلم الفاعل له من جهة الشرع.
(٤) نقص في الأصل.
(٥) نقص في ق و م.
(٦) في الأصل: بوجوده. وهكذا في م، والإصلاح من ق.
٨ ـ (١) في ق و م: حيث هو خبر عنه.
(٢) في ق و م: قول.
(٣) في ق و م: بلوغ الغرض.

الحكم الذي لم ينصّ عليه * (٤). **الاستحسان** الأخذ بأقوى الدليلين، *هذا قول ابن خويز منداذ(٤م)؛ والأظهر اختيار القول من غير دليل ولا تقليد. **والذرائع** ما يتوصل به إلى محظور العقود من إبرام عقد أو حلّه * (٥).

٩ ـ **القياس** حمل أحد المعلومين على الآخر في إثبات الحكم أو(١) إسقاطه بأمر يجمع بينهما. **والأصل** عند الفقهاء ما قيس عليه الفرع بعلّة مستنبطة منه. **والفرع** ما حمل على الأصل بعلة مستنبطة منه. **والحكم** هو الوصف الثابت للمحكوم فيه(٢). **والعلّة** هي الوصف الجالب للحكم. **والعلة المتعدية** هي التي تعدّت الأصل إلى فرع. **والعلة الواقفة** هي التي لم تتعد الأصل إلى فرع. **والمعتلّ** هو المستدل بالعلّة وهو الدليل أيضاً. **والطرد** وجود الحكم لوجود العلّة. **والعكس** عدم الحكم لعدم العلّة. **والتأثير** زوال الحكم لزوال العلّة في موضع ما. **والنقض** وجود العلّة وعدم الحكم. **والكسر** وجود معنى العلّة مع(٣) عدم الحكم. **والقلب** مشاركة الخصم للمستدل في دليله. **والمعارضة** مقابلة الخصم للمستدل بمثل دليله أو بما هو أقوى منه. **والترجيح** بيان مزية أحد الدليلين على الآخر. **والانقطاع** *عجز أحد المتناظرين عن تصحيح قوله* (٤).

فصل
في بيان الحروف التي تدور بين المتناظرين

١٠ ـ **من ذلك ما**؛ لها عشرة مواضع ذكرها الرمّاني(١)، خمسة منها تكون فيها

---

(٤) في ق و م: استخراج حسن.
(٤ م) انظر التعليقات على الأعلام.
(٥) ما بين العلامتين سقط من ق و م.
٩ ـ (١) في الأصل: و، والإصلاح من ق و م.
(٢) في ق و م: له.
(٣) في ق و م: و.
(٤) ما بين العلامتين ورد هكذا في ق و م: العجز عن نصرة الدليل.
١٠ ـ (١) أنظر عنه بياناً في التعليقات بعد نهاية النص وقبل بداية الفهارس. وهي مرتبة حسب ترتيب مطلع الاسم ـ خالياً من أداة التعريف ـ من حروف الهجاء.

اسماً وخمسة [٢ ظ] منها تكون فيها حرفاً. فأما الخمسة التي تكون فيها اسماً فأحدها أن تكون موصولة نحو قولك: مَا أَكَلْتُ الخُبْزَ. والثاني أن تكون موصوفة نكرة نحو قولهم: مَرَرْتُ بِمَا خَيْرٌ مِنْكَ وَبِمَا مُعْجِبٌ لَكَ. قال الشاعر [أمية بن أبي الصلت من الخفيف]:

رُبَّمَا تَكْرَهُ النُّفُوسُ مِنَ الأَمْـ ـرِ لَهُ فَرْجَةٌ كَحَلِّ الْعِقَالِ[٢]

فليست هذه الموصولة لأن الموصولة معرفة، وهذه نكرة بدليل دخول رُبَّ عليها.

وتكون للتعجب نحو قولك: مَا أَحْسَنَ زَيْدَاً! وتكون للاستفهام نحو قولك: مَا خَبَرُكَ وَمَا شَأْنُكَ؟ وتكون للجزاء نحو قولك: مَا تَفْعَلْ أَفْعَلْ مِثْلَهُ.

١١ ـ أما المواضع التي تكون فيها حرفاً فأحدها أن تكون نافية نحو قولك: مَا رَأَيْتُ زَيْداً. وَمَا فِي الدَّارِ أَحَدٌ. وتكون كافّة نحو قولك: إِنَّمَا زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ، كفّت إنَّ عن العمل. وقال ابن نصْر[١]: «إنّ مَا تدخل على إنَّ للحصر والتحقيق». وتكون مسلطة نحو قولك: حَيْثُ مَا تَكُنْ أَكُنْ، سلطت حَيْثُ على الجزاء. وتكون زائدة نحو قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِيثَاقَهُم﴾[٢] و ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللّهِ﴾[٣]، وتكون مغيّرة نحو قوله ـ تعالى: ﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالمَلاَئِكَةِ﴾[٤]، أصل لَوْ أن تكون دالّة على *امتناع الشيء لامتناع* غيره[٥]، فلما دخلت عليها مَا غيّرتها عن موضعها[٦]، فصارت للتحضيض. وقد زاد ابن جِنّي[٧] وجهين أحدهما

(٢) أنظر التعليقات الخاصة بالأشعار وسنرد ضمن التعليقات المخصصة للأعلام، بإعتبار أسماء قائليها.

١١ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) جزء من الآية: ١٥٥ من سورة النساء (٤)

(٣) جزء من الآية: ١٥٩ من سورة آل عمران (٣).

(٤) جزء من الآية: ٧ من سورة الحجر (١٥).

(٥) في ق و م: وجوب الشيء لوجوب.

(٦) في ق و م: موضـــوعها.

(٧) أنظر التعليقات على الأعلام، وقد وردت في الأصل: ابن الجني.

أن تكون مع الفعل بتأويل المصدر نحو قولك: سَرَّنِي مَا فَعَلْتَ؛ والأظهر فيها أن تكون حرفاً. والثاني كونها عاملة، على لغة أهل الحجاز، وغير عاملة، على لغة بني تميم؛ إلا أنها في الجملة لا تقع إلا على ما لا يعقل. وقد ذكر غيرهما أن مَا تقع للتعظيم في قوله: لِأَمْرٍ مَا يَسُودُ مَنْ يَسُودُ، وتكون للتحقير والتصغير: تقول: هَذَا لَهُ وَجْهٌ مَا، أي وجه ضعيف حقير.

١٢ ـ وأما مَنْ فإنها عامة لمن يعقل، ولها ثلاثة مواضع، الخبر والجزاء والاستفهام. فأما الخبر فنحو قولك: أَعْجَبَنِي مَنْ رَأَيْتُ، والجزاء نحو قولك: مَنْ يَأْتِنِي أُكْرِمْـهُ، والاستفهام نحو قولك: مَنْ رَأَيْتَ؟ هذا الذي ذكره القاضي أبو بكر[١]. وقد حكى أبو عبد اللّه الأزدي[٢] عن بعض النحاة أن لمَنْ[٣] موضعاً رابعاً وهو قوله[٤]: مَرَرْتُ بِمَنْ مُعْجِبٍ لَكَ، فتكون نكرة لجواز أن تقول: رُبَّ مَنْ مُعْجِبٍ لَكَ لَقِيتُ.

١٣ ـ وأما أَيٌّ فإنها تقع لمن يعقل ولما لا يعقل، وهي من ألفاظ العموم. وحكى القاضي أبو بكر[١] أن لهـا ثلاثـة مواضـع، الاستفهام نحو قولك: بِأَيِّهِمْ مَرَرْتَ؟ والجزاء نحو قولك: أَيُّهُمْ يَأْتِكَ آتِهِ، وبمعنى الذي نحو قولهم: جَاءَنِي أَيُّهُمْ فِي الدَّارِ. وزاد غيره من النحاة فيما حكاه الأزدي[٢] وجهين: أحدهما أن تكون صفة نحو قولك: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ أَيِّ رَجُلٍ، والثاني أن تكون بمعنى الحال نحو قولك: مَرَرْتُ

---

١٢ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام في: أبو بكر الباقلاني.
(٢) في ق و م: الاذري. أنظر التعليقات على الأعلام في: الأزدي.
(٣) في ق و م: لمـا.
(٤) في ق و م: قـولك.

١٣ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام في: أبو بكر الباقلاني.
(٢) في ق و م: الاذري: أنظر التعليقات على الأعلام.

بِزَيْدٍ أيِّ رَجُلٍ. وقد يجوز فيها وجه سادس وهو أن تكون موصوفة نحو قولك: مَرَرْتُ بِأَيٍّ مُعْجِبٍ لَكَ.

١٤ ـ وأما مِنْ فلها خمسة مواضع، أحدها أن تكون لابتداء الغاية نحو قولك: سِرْتُ مِنَ البَصْرَةِ إِلَى الكُوفَةِ. والثاني أن تكون لتمييز الجنس نحو قولك: لَقِيتُ مِنَ النَّاسِ خَلْقَاً كَثِيراً. والثالث أن تكون للتبعيض نحو قولك: أَكَلْتُ مِنْ مَالِ زَيْدٍ. والرابع أن تكون زائدة نحو قولك: مَا جَاءَنِي مِنْ أَحَدٍ. والخامس أن تكون أمراً من المَيْن وهو الكذب، تقول: مِنْ يَا هَذَا.

١٥ ـ وأما إِلَى فموضوعه لانتهاء الغاية وتدخل حدّاً وهي في معنى الغاية. واختلف الناس في دخول الحدّ في المحدود، فذهبت طائفة إلى أنّ إِلَى محتمِلة للأمرين وأنها مجملة[١] غير مقتضية لأحدهما. وذهبت طائفة إلى أنّ ما بعدها إن كان جزءاً مما قبلها دخل فيه[٢] وإن كان من جنس آخر لم يدخل فيه. والصحيح أن الغاية لا تدخل في المحدود بنفس اللفظ وإن دخلت فيه بدليل آخر. وقد تكون إِلَى بمعنى مَعَ. قال الله ـ تبارك وتعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾[٣]، معناه مع أموالكم. إلا أنها إذا وردت إِلَى حملت على موضوعها ولم يجز نقلها إلى معنى مَعَ إلا بدليل.

١٦ ـ وأما حَتَّى فلها أربعة مواضع. تكون جارّة نحو قولك: جَاءَ القَوْمُ حَتَّى زَيْدٍ. وتكون عاطفة نحو قولك: جَاءَ القَوْمُ حَتَّى زَيْدٌ. وتكون ناصبة نحو قولك: سِرْتُ حَتَّى أَدْخُلَ المَدِينَةَ. وتكون [٣ و] حرف ابتداء نحو قول الشاعر[١] [الفَرَزْدَق من الطويل]:

فَيَا عَجَباً حَتَّى كُلَيْبٌ[٢] تَسُبُّنِي   كَأَنَّ أَبَاهَا نَهْشَلٌ[٢] أَوْ مُجَاشِعُ[٢]

---

١٥ ـ (١) في الأصل: محملة والإصلاح من ق و م.   (٢) نقص من م.
(٣) جزء من الآية: ٢ من سورة النساء (٤).

١٦ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام. وقد استفدنا نِسبة البيت إلى صاحبه من تحقيق م.ع. الجبوري للإحكام وهو يحيل على الخزانة وطبقات الشعراء. وقد قرأ مطلع البيت: فَوَا، اعتماداً على ق و م؛ والمُثْبَت في نصنا هو من نسخة الأصل.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

وفي هذه المواضع حكم ما بعدها حكم ما قبلها. وأما إذا تعلقت بالأوامر والأفعال المستقبلة نحو قولك: إضْرِبْ زَيْداً حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى الْحَقِّ فعند القاضي أبي بكر وكل مَن قال بدليل الخطاب أن حكم ما بعدها مخالف لحكم ما قبلها. وعندي أنه يجب أن يستويا فيه ولا يحمل على مخالفة بموافقة إلا بدليل (٣).

١٧ ـ وأما أَمْ فلها موضعان أحدهما السؤال عن معيَّن نحو قولك: أَزَيْدٌ عِنْدَكَ *فِي الدَّارِ* (١) أَمْ عَمْرُو(٢)؟ وكأنك قلت: أَيُّهُمَا عِنْدَكَ؟ والثَّاني أن تكون بمعنى بَلْ؛ تقول: هَلْ رَأَيْتَ زَيْداً أَمْ عَمْراً؟ وتقول العرب: إِنَّهَا لإِبِلٌ أَمْ شَاءٌ. وقال الشاعر الأخطل(٣) [الكامل]:

كَذَبَتْكَ عَيْنُكَ أَمْ رَأَيْتَ بِوَاسِطٍ غَلَسَ الظَّلَامِ مِنَ الرَّبَابِ خَيَالا

فإذا كانت للاستفهام فحكم ما بَعدها حكم ما قبلها. وإذا كانت بمعنى بَلْ فهي للنفي فيما قبلها وللإثبات فيما بعدها (٤).

١٨ ـ وأما بَلْ فلها ثلاثَة مواضع، أحدها أن تكون حرف عطف إعراب ما بعده كإعراب ما قبله، نحو قولك: مَا هَذَا بَشَراً بَلْ مَلَكاً، *وقد تقدم معناه* (١). والثاني أن تكون لاستئناف الجمل نحو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا قُرِىءَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لا يَسْجُدُونَ. بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُكَذِّبُونَ﴾(٢). *وهي ها هنا لإثبات حكمين، أحدهما في السجود والثاني للإخبار عن تكذيبهم، ويقتضي ذلك أن الحكم الثاني أعظم

---

(٣) نقص من ق و م، أما في الأصل فقد ألحق بالهامش.

١٧ ـ (١) نقص من ق و م.
(٢) الواو سقط من ق و م.
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٤) ما بين العلامتين سقط من ق و م.

١٨ ـ (١) سقط من ق و م.
(٢) الآيتان: ٢١ ـ ٢٢ من سورة الإنشقاق (٨٤).

وأبلغ في بابه من الأول، والله أعلم وأحكم* [٣]. والثالث[٤] أن تأتي في أول الكلام فإذا وليّت اسماً خفضته. قال الشاعر [رؤبة[٥] من الرجز]:

بَلْ بَلَدٍ ذِي صُعُدٍ وَأَصْبَابْ.

١٩ ـ فأما أَمَّا فهي للاستئناف وتفسير الجمل نحو قولك: أَمَّا زَيْدٌ فَعَالِمٌ. وأصلها أَنْ مَا أدغمت أَنْ[١] فصارت أَمَّا.

٢٠ ـ فأما إِمَّا فهي بمعنى أَوْ في أكثر مواضعها فتكون للشك نحو قولهم: لَقِيتُ إِمَّا زَيْداً وَإِمَّا عَمْراً، ولكنها آكد في الشك من أَوْ لأنّها يُبْتَـدأ بها وتُكرَّر. وتكون للتخيير نحو قولك: كُلْ إِمَّا السَّمَكَ وَإِمَّا اللَّبَنَ. وتكون للتقسيم نحو قولك: إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ حَيّاً وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَيّتاً ولاَ يَخْـلُو الْجِسْمُ أَنْ يَكُونَ إِمَّا مُتَحَرِّكاً وَإِمَّا سَاكِناً. وتكون للإبهام، تقول: لَقِيتُ إِمَّا زَيْداً وَإِمَّا عَمْراً، إذا كـنت عالماً بمن لقيته منهما[١] وأردت أن تبهم ذلك على السامع. وقد حكى بعض النحاة أنها حرف عطف؛ وهذا غلط لدخول حرف العطف عليها[٢].

٢١ ـ وأما أَوْ فلها سبعة مواضع. تكون للشك نحو قولك: رَأَيْتُ زَيْداً أَوْ عَمْراً. وتكون للتخيير نحو قولك: كُلِ السَّمَكَ أَوِ اشْرَبِ اللَّبَنَ. وتكون بمعنى الـواو نحو قـولـه ـ تعـالى: ﴿ وَأَرْسَلْنَـاهُ إِلَى مِـائَـةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴾[١]. وتكون لتساوي الجنسين فيما تتناوله من حظر أو إباحة كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُورًا ﴾[٢]. وتكون للتقسيم نحو

---

(٣) سقط من ق و م.
(٤) في ق و م: الثاني.
(٥) أنظر التعليقات على الأعلام: رُؤْبة بن العجّاج.
١٩ ـ (١) سقط من ق و م.
٢٠ ـ (١) في ق و م: فاردت.
(٢) في ق و م وردت هكذا، وفي الأصل: معها.
٢١ ـ (١) الآية: ١٤٧ من سورة الصّافّات (٣٧).
(٢) جزء من الآية: ٢٤ من سورة الإنسان (٧٦).

قولك: لَا يَخْلُو الْجِسْمُ أَنْ يَكُونَ سَاكِناً أَوْ مُتَحَرِّكاً. وتكون للإبهام نحو[٣]: رَأَيْتُ زَيْداً أَوْ عَمْراً، إذا كنت عالماً بمن رأيت منهما ولم ترد أن تعينه للسائل *وقد قُبِل ذلك في قوله ـ تعالى: ﴿ وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾*[٤]. وتكون بمعنى إلى أَنْ كقولك: لأَلْزِمَنَّكَ أَوْ تَقْضِيَنِي حَقِي. قال الشاعر [امرؤ القيس[٥]، من الطويل]:

فَقُلْتُ لَهُ: لَا تَبْكِ عَيْنُكَ إِنَّمَا نُحَاوِلُ مُلْكاً أَوْ نَمُوتَ فَنُعْذَرَا

٢٢ ـ وأما أَيْنَ فسؤال عن مكان، وهي تقتضي العموم في الأماكن.

٢٣ ـ وأما مَتَى فسؤال عن زمان، وهي تقتضي العموم في الأزمنة.

٢٤ ـ وأما كيف فسؤال عن حال، وهي تقتضي العموم في الأحوال وقد تكون بمعنى لِمَ؛ تقول: كَيْفَ تَلُومُنِي وَقَدْ أَكْرَمْتُكَ[١]؟ معناه: لِمَ تلومني؟ وتكون بمعنى الباء، تقول: كَيْفَ تَبِيعُ هَذَا؟ أي بأيّ ثمن تبيعه؟

٢٥ ـ فأما لام الإضافة فلها خمسة مواضع، الملك، والنسب، والفعل، والاختصاص، *واليد والتصرف*[١]. فالملك نحو قولك: الدَّارُ لِزَيْدٍ؛ والنسب نحو قولك: الإِبْنُ لِزَيْدٍ؛ والفعل نحو قولك: القِيَامُ لِزَيْدٍ؛ والاختصاص نحو قولك: البَيْتُ لِلَّهِ والْحَرَكَةُ لِلْحَجَرِ؛ *وأما اليد والتصرف فنحو قولك: المَالُ لِلْوَصِيّ، بمعنى أن له فيه اليد والتصرف. قال اللّه ـ تعالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً ﴾[٢]، فأضاف المال إلى الأوصياء لما كان لهم من القيام عليها والتصرف للأيتام فيها. وقد ترد هذه اللام بمعنى فِي؛ قال اللّه ـ

---

(٣) في الأصل هكذا، وفي ق و م: كقولك.
(٤) نقص من ق و م.
(٥) أنظر التعليقات على الأعلام.
٢٤ ـ (١) في الأصل: احرمتك.
٢٥ ـ (١) سقط من ق و م.
(٢) جزء من الآية: ٥ من سورة النساء (٤).

تعالى: ﴿ الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجَاً ﴾[٣]، يريد ـ والله أعلم ـ ولم يجعل فيه [٣ ظ] عوجاً. وقد تكون بمعنى إلَى، قال الله ـ تعالى: ﴿ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لهَا ﴾[٤]، قيل: تقديره إلى مستقر لها* [٥].

٢٦ ـ فأما الباء فلها خمسة[١] مواضع، أحدها الحال، تقول: خَرَجَ زَيْدٌ بِسِلَاحِهِ أي خرج متسلحاً. والثاني البدل، تقول: ذا بذا[٢]. والثالث[٣] الإلزاق، تقول: مَرَرْتُ بِزَيْدٍ. والرابع[٤] بمعنى في، تقول: إنَّ زَيْداً بالشَّامِ، أي في الشام. والخامس[٥] أن تكون زائدة تقول: جَاءَ زَيْدٌ بِنَفْسِهِ. وقد قال الشافعي[٦]: «إنها للتبعيض». ولم أرَ ذلك لأحد من أهل اللسان، وإنما اضطره إلى ذلك تجويز المسح ببَعض الرأس في الطهارة؛ وقد أفردنا لذلك كتاباً.

٢٧ ـ وأما أنْ المفتوحة المخففة فلها أربعة مواضع، تكون مخففة من الثقيلة نحو قوله ـ تعالى: ﴿ أنِ الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ ﴾[١]؛ وقال الشاعر *الأعشى ميمون* [٢] [البسيط]:

فِي فِتْيَةٍ كسُيُوفِ الهِنْدِ قَدْ عَلِمُوا   أَنْ هَالِكٌ كُلُّ مَنْ يَحْفَى وَيَنْتَعِلُ[٣]

---

(٣) الآية: ١ من سورة الكهف (١٨).
(٤) جزء من الآية: ٣٨ من سورة يٓس (٣٦).
(٥) ما بين العلامتين نقص في ق و م.

٢٦ ـ (١) ستة في ق و م.
(٢) في الأصل: ذا بدا، وفي ق و م: ذا بدا.
(٣) في ق و م: والثالث الممازجة نحو قولك: مزجت الماء باللبن والرابع الإلزاق.
(٤) في ق و م: والخامس.
(٥) في ق و م: والسادس.
(٦) أنظر التعليقات على الأعلام.

٢٧ ـ (١) جزء من الآية: ١٠ من سورة يونس (١٠).
(٢) من الأصل فقط.
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام: الأعشى ميمون.

وتكون ناصبة نحو قوله ـ تعالى: ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾[٤].
وتكون بمعنى أَيْ نحو قوله ـ تعالى: ﴿ وَانْطَلَقَ المَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ آمْشُوا وَآصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ ﴾[٥]. وتكون زائدة نحو قوله ـ تعالى: ﴿ وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطاً ﴾[٦].

٢٨ ـ وأما إِنْ المكسورة المخففة[١] فلها أربعة مواضع، تكون للحجر[٢] نحو قولك: إِنْ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ. وتكون زائدة نحو قولك: مَا إِنْ فِي الدَّارِ أَحَدٌ. وتكون للجزاء نحو قولك: إِنْ تُكْرِمْنِي أُكْرِمْكَ. وتكون مخففة من الثقيلة نحو قوله ـ تعالى: ﴿وَإِنْ كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾[٣].

٢٩ ـ وأما إِنَّ المكسورة المثقلة فتكون للتوكيد نحو قولك: إِنَّ زَيْداً مُنْطَلِقٌ. وتكون بمعنى نَعَمْ نحو قوله: إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ[١]. قال الشاعر [عُبيد الله بن قيس الرُّقيّات[٢] من مجزُوّ الكامل]:

وَيَقُلْـــنَ: شَيْـــبٌ قَـــدْ عَـــلَا كَ وَقَـــدْ كَبِرْتَ فَقُلْـتُ: إِنَّـهْ[٢م]

بمعنى نَعَمْ.

٣٠ ـ فأما الواو فلها عشرة مواضع. تكون للعطف بمعنى الجمع والإشتراك نحو قولك: رَأَيْتُ زَيْداً وَعَمْراً، ولا تقتضي الترتيب. وقال الشافعي[١]: «تقتضي الترتيب». وقد أفردنا الكلام معه في غير هذا الموضع. وقد تكون صلة نحو قوله ـ تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ

---

(٤) جزء من الآية: ١٨٤ من سورة البقرة (٢).
(٥) جزء من الآية: ٦ من سورة صٓ (٣٨).
(٦) جزء من الآية: ٣٣ من سورة العنكبوت (٢٩).
٢٨ ـ (١) في م: الخفيفة، وفي ق غير واضحة.
(٢) في م: للجحد.
(٣) الآية: ٣٢ من سورة يٓس (٣٦).
٢٩ ـ (١) لم تُشِر أية مخطوطة إلى أن هذا جزء من الآية: ٦٣ من سورة طه (٢٠).
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام: ابن قَيْس الرُّقيّات.
ـ (٢ م) اعتمدنا في تخريج البيت على ع. م. الجبوري في تحقيقه للإحكام (ص ٦٤ وب ٥) الذي يحيل على الخزانة. ونضيف بأن البيت موجود في ديوان الشاعر، ص ٦٦، قصيدة ر ٢٨، المنشور في بيروت في ١٩٥٨ بتحقيق محمد يوسف نجم.
٣٠ ـ (١) انظر التعليقات على الأعلام.

وَنَادَيْنَاهُ﴾[١م]، معناه نادیناه. وتكون بمعنى أَوْ نحو قوله ـ تعالى: ﴿ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾[٢]. وتكون للحال نحو قوله ـ تعالى: ﴿ يَغْشَى طَائِفَةً مِّنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ ﴾[٣]، يعني إذ طائفة قد أهمّتهم أنفسهم. وتكون للإستئناف نحو قولك: رَأَيْتُ زَيْداً وَعَمْرُو مُنْطَلِقٌ. وتكون للقَسَم نحو قولك: وَاللَّهِ لأَفْعَلَنَّ. وتكون جواباً نحو قوله ـ تعالى: ﴿ وَيَعْلَمُ الصَّابِرِينَ ﴾[٤]. وتكون بمعنى رُبَّ، قال الشاعر [وهو عامر بن الحارث[١] من الرجز]:

وَبَلْدَةٍ لَيْسَ بِهَا أَنِيسُ ۝ إِلاَّ اليَعَافِيرُ وَإِلاَّ ٱلْعِيسُ.

وتكون بمعنى مَعَ نحو قولك: لَوْ تُرِكَتِ النَّاقَةُ وَفَصِيلَهَا لأَرْضَعَتْهُ، معناه مع فصيلها. وتكون بمعنى البَاءِ نحو قولك: مَا زِلْتُ وَعَبْدِ اللَّهِ حَتَّى فَعَلَ كَذَا، معناه ما زلت بعبد اللّه حتى فعله.

٣١ ـ وأما **الفاء** فلها ثَلاثة مواضع. تكون عاطفة نحو قولك: رَأَيْتُ زَيْداً فَعَمْراً. وتكون جواباً نحو قولك: إيتِنِي فَأُكْرِمَكَ. وتكون على مذهب أبي الحسن[١] زائدة نحو قولك: زَيْدٌ[٢] فَمُنْطَلِقٌ. قال الشاعر [النمِر بن تَوْلَب[٣]، من بحر الكامل].

(١ م) الآية: ١٠٣، وجزء من الآية: ١٠٤ من سورة الصّافّات (٣٧).

(٢) جزء من الآية: ٣ من سورة النساء (٤).

(٣) جزء من الآية: ١٥٤ من سورة آل عمران (٣)؛ وفي الأصل قد سقط: أنفسهم.

(٤) جزء من الآية: ١٤٢ من سورة آل عمران (٣).

٣١ ـ (١) أنظر عنه التعليقات على الأعلام (أبو الحسن القاضي). ولعلّه الأخْفَش. أنظر تحقيق م. ع. الجبوري للإحكام، ص ٦٧، ب ١ و ٢.

(٢) سقطت من الأصل وهي غير واضحة في ق.

(٣) أنظر التعليقات على الأعلام. وقد اعتمدنا في تخريج نصف البيت على تحقيق م. ع. الجبوري لإحكام الباجي (ص ٦٧ وب ٣) وهو يحيل على الخزانة. وهو يدقّق أن الشاعر يجيب امرأته لمّا لامته لتبذيره وأن العجز هو آخر القصيدة. وقد أصلح المطلع بـ: فإذا؛ وما أثبتناه هو من النسخ الثلاث.

. . . . وَإِذَا هَلَكْتُ فَعِنْدَ ذَلِكَ فَاجْزَعِي

وهي عند النحويين للتعقيب في العطف. وأما في الجواب فقد ذهب بعض أصحابنا إلى أنها للتعقيب أيضاً؛ وليس بصحيح. والدليل على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِباً فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ ﴾[٤]، ولأنك[٥] تقول: إِذَا دَخَلْتَ مَكَّةَ فَاشْتَرِ لِي عَبْداً، فلا يقتضي ذلك التعقيب.

٣٢ ـ وأما ثُمَّ فإنها تقتضي الرتبة والمهلة، تقول: رَأَيْتُ زَيْداً ثُمَّ عَمْرَاً. وقد تكون بمعنى الواو. قال اللَّه ـ تعالى: ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ ﴾[١]، وقال ـ عزّ وجلّ: ﴿ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى ﴾[٢]، وقال ـ تعالى: ﴿ الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[٣].

٣٣ ـ وأمّا لَا فلها ستة مواضع. تكون عاطفة نحو قولك: دَخَلَ زَيْدٌ لَا عَمْرُو. وتكون مؤكدة نحو قوله: مَا جَاءَ زَيْدٌ وَلَا عَمْرُو. وتكون للنهي نحو قولك: لَا تَضْرِبْ زَيْداً. وتكون للنفي [٤ و] نحو قولك: لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ. وتكون للدّعاء نحو قولك: لَا يَفْضُضِ اللَّهُ فَاكَ. قال الشاعر خَرِيق[١] [الرجز]:

---

(٤) جزء من الآية: ٦١ من سورة طه (٢٠).
(٥) في ق و م: ولا بل، والإصلاح من الأصل.
٣٢ ـ (١) جزء من الآية: ٤٦ من سورة يونس (١٠).
(٢) جزء من الآية: ٨٢ من سورة طه (٢٠).
(٣) جزء من الآية: ٥٠ من سورة طه (٢٠).
٣٣ ـ (١) سقط من ق و م.

لَا يَبْعَدَنْ قَوْمِي الَّـذِينَ هُمُ سُمُّ العِـدَاةِ وَآفَـةُ الجُـزُرْ[٢]

وتكون زائدة نحو قوله ـ تعالى: ﴿ لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الكِتَابِ ﴾[٣].

٣٤ ـ وأما إذاً فتكون جواباً نحو قولك: إذاً أُكْرِمُكَ. وتكون صلة إذا كانت متوسطة، ولهذا قال بعض أصحابنا فيما روي من قوله ـ ﷺ ـ: «إِنِّي إذاً صَائِمٌ»، إنه خبر عن صيام متقدم لا صيام ابتدأه لوقته[١].

---

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام: خريق.

(٣) جزء من الآية: ٢٩ من سورة الحديد (٥٧).

٣٤ ـ (١) الكلمة ساقطة من الأصل.

II

بَابُ أقسَام أدلة الشرع

[الكلام في الأصل : القرآن]

٣٥ ـ الأدلة على ثلاثة أضرب: أصل ومعقول أصل واستصحاب حال.

فأما الأصل فهو الكتاب والسنّة والإجماع.

وأما معقول الأصل فعلى أربعة أقسام: لحن الخطاب وفحوى الخطاب والحصر ومعنى الخطاب.

وأما استصحاب الحال فهو استصحاب حال العقل إذا ثبت ذلك.

٣٦ ـ فالكتاب ينقسم قسمين: حقيقة ومجاز[١]. فأما المجاز فذهب أكثر شيوخنا إلى أنه في القرآن، وإليه ذهب أبو حنيفة[٢] والشافعي[٢]. وقال محمد بن خُوَيْز مِنْدَاذْ[٢]: «مِن أصحابنا مَن يقول لا يصح وجود المجاز في القرآن». وبه قال داود بن علي[٢]. والطريق إلى إثبات ذلك الدليل والإيجاد.

٣٧ ـ وأما الدليل فهو أن القرآن نزل بلغة العرب، والمجاز من أكثر شيء في كلامهم وأبين المحاسن في خطابهم، وبه يجملون[١] مخاطباتهم، ويعدّونه من البديع بينهم، فلا مانع يمنع من وجود ذلك فيه.

٣٧ م ـ احتجوا بأن المجاز لموضع الضرورة، والله يتعالى عن الضرورة.

---

٣٦ ـ (١) سقط من الأصل.

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

٣٧ ـ (١) في ق و م: يجلون.

والجواب أنّا لا نسلم أنه لموضع الضرورة، بل يستعمله العرب والفصحاء مع القدرة على غيره؛ ونراه أبلغ في المقاصد من اللفظ الموضوع لذلك المعنى.

٣٨ ـ استدلوا بأن القرآن كله حق، ومحال أن يكون حقاً ما ليس بحقيقة.

والجواب أن الحقيقة ليست من الحق بسبيل، لأن الحق ضد الباطل والحقيقة ضد المجاز. وقد يؤتى بلفظ الحقيقة ويكون الخبر باطلاً ويؤتى بلفظ المجاز ويكون الخبر حقاً. ألا ترى أنك[١] لو أخبرت عن رجل شجاع أنه في الدار فقلت: الأَسَدُ فِي الدَّارِ لقد كنت قد قلت الحق ولم تأت بالحقيقة، لأن وصفنا للشجاع بأنه[٢] أسد مجاز؛ ولو أردت أن تخبر أنّ في الدار رجلاً ولم يكن فيها أحد فقلت: الرَّجُلُ فِي الدَّار لكنت قد جئت في اللفظ بالحقيقة، لأنك استعملته فيما وضع له ولم تقل الحق.

٣٨ م ـ إذا ثبت ذلك فإنما وصفناه بالمجاز لأنه تَجوّز به عن موضوعه، وهو على أربعة أضرب. أحدها أن تكون زيادة[١]، نحو قوله ـ تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾، وقوله ـ عزّ وجلّ: ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيثَاقَهُمْ ﴾[٣]. والثاني النقصان نحو قوله ـ تعالى: ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾[٤]. والثالث التقديم والتأخير نحو قوله ـ تعالى: ﴿ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ ﴾[٥]. والرابع نحو قوله ـ تعالى:

---

٣٨ ـ (١) سقط من الأصل.
(٢) في الأصل: انه.
٣٨ م ـ (١) في الأصل: زايدة.
(٢) جزء من الآية: ١١ من سورة الشورى (٤٢).
(٣) جزء من الآية: ١٥٥ من سورة النساء (٤).
(٤) جزء من الآية: ٨٢ من سورة يوسف (١٢).
(٥) الآيتان: ٤ ـ ٥ من سورة الأعلىٰ (٨٧).

﴿ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ ﴾[٦]، وقوله ـ تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾[٧].

٣٩ ـ فصل: إذا ثبت ذلك فالحقيقة تنقسم قسمين: مفصل ومجمل، فيقع الاستدلال بالمفصل ولا يقع بالمجمل، وإنما يقع بما يفسره، لأنه لا خلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

[باب في بيان حكم المفصل]

٤٠ ـ فصل: ثم المفصل ينقسم إلى قسمين، غير محتمل ومحتمل.

فأما غير المحتمل فهو النص، *مأخوذ من النص من السير، وهو أرفعه، وقيل: «إنه مأخوذ من المنصّة التي تُحمَل عليها العروس»* [١]. ومعنى *وصفنا له بالنص* [٢] أنه لا يحتمل التأويل. فالذي عليه جمهور الناس من أصحابنا وغيرهم أنه يوجد كثيراً. وقال أبو محمد بن اللبان الإصبهاني[٣]: «لا يوجد النص أصلاً». وقال أبو علي الطبري[٣]: «يعزّ وجوده؛ فإنْ كان فنحو قوله ـ تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ ﴾[٤] و﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ »[٥].

وهذا غير صحيح، لأنه ليس من شرط النص ألّا يحتمل التأويل من جميع الوجوه، وإنما من شرطه ألّا يحتمل التأويل من وجه ما، فيكون نصّاً من ذلك الوجه، وإن كان عامّاً أو ظاهراً أو مجملاً من وجه آخر، [4 ظ] وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ والَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ

---

(٦) جزء من الآية: ٩٣ من سورة البقرة (٢).
(٧) جزء من الآية: ٤٥ من سورة العنكبوت (٢٩).
٤٠ ـ (١) ما بين العلامتين نقص من ق و م.
(٢) في ق و م محله: ذلك.
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٤) جزء من عدة آيات قرآنية.
(٥) الآية: ١ من سورة الإخلاص ص (١١٢).

أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً ﴾[٦]. فهذا نص في الأربعة الأشهر وفي العشر وعام في الأزواج. فهذا النص إذا وُجد وجب المصير إليه والعمل به إلاّ أن نجد ناسخاً أو معارضاً.

٤١ ـ **فصل**: وأما المحتمل فعلى ضربين، ظاهر وعام.

[ذكر الظاهر وأقسامه وأحكامه]

٤٢ ـ فالظاهر كالأوامر والنواهي وغير ذلك مما يحتمل معنيَيْن فزائداً هو في أحدها أظهر، فإذا ورد وجب حمله على ظاهره، إلاّ أن يدل دليل على العدول عن ظاهره فيعدل إلى ما يوجب الدليل.

[مسائل الأمر]

٤٣ ـ **مسألة**: الأمر له صيغة تختص به؛ هذا قول عامة أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة[١] والشافعي[١]. وقال القاضي أبو بكر[١]: «لَيْس للأمر صيغة». والدليل على ما نقوله أن هذا إنما يؤخذ عن أهل اللسان وأرباب هذا الشان.

وقد قسموا الكلام أقساماً فقالوا: أمر ونهي وخبر واستخبار. فالأمر قولك: إِفْعَلْ، والنهي قولك: لَا تَفْعَلْ. والخبر قولك: زَيْدٌ في الدَّارِ. والاستخبار قولك: أَزَيْدٌ فِي الدَّارِ؟. ولم يشترطوا في شيء من هذه المعاني قرينة تدل على المراد بها. فدلّ ذلك على أن الصيغة بمجردها تدل على ذلك. ودليل آخر وهو أن السيد إذا قال لعبده: إِسْقِنِي مَاءً، فلم يسقه، حسُن من السيد لوم العبد وعقوبته، ولو لم يفهم منه الأمر لَما حسُن ذلك.

---

(٦) جزء من الآية: ٢٣٤ من سورة البقرة (٢)؛ وقد نقص من الأصل: وعشراً.

٤٣ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

٤٤ ـ فإن قيل[١]: فإنما حسُن ذلك لأن العبد فهم المراد بقرينة اقترنت باللفظ من شاهد حال أو غير ذلك ولو[٢] لم تقترن به لما حسن ذلك؛ ألا ترى أنه إذا قال لعبده: إِلْبَسْ هَذَا الثَّوْبَ الجَديدَ، لم يكن ذلك أمراً ولم تحسن عقوبته على ترك ذلك.

فالجواب أن ادّعاءكم ها هنا[٣] قرينة تدل على كونه أمراً غير صحيح، لأنه لو جاز لكم ذلك مع علمنا بعدم القرائن لجاز لمُدَّع أن يدّعي المشاركة في الأسماء كلها؛ فإذا بيّن له استعمال العرب للاسم على غير ما ادّعاه قالوا: إنما كان ذلك بقرينة؛ وإذا لم يجز هذا لم يجز ما قلتموه لأن في ذلك إبطال اللغة والخروج عن كلام العرب. وأما إذا قال لعبده: إِلْبَسْ هَذَا الثَّوْبَ الجَدِيدَ، فإنه محمول على الأمر، إلا أن يدل دليل على غير ذلك من شاهد حال أو غيره.

٤٥ ـ فإن قيل: استحقاق العبد العقوبة واللوم من سيده شرعي، وكون الأمر له صيغة لغوي يجوز ثبوته قبل الشرع، فلا يصحّ الاحتجاج بالشرع عليه.

فالجواب أن العقل لم يخلُ قطّ من شرع، وإنما ذكرنا ذلك مع وجود الشرع وتقريره أنه لا يستحق العبد عقوبة إلّا بمخالفة أمره. فإذا رأيناه استحق العقاب على تركه سقيَ الماء لسيده إذا قال له: إِسْقِنِي مَاءً، علمنا أن هذا أمر؛ فبطل ما قدحوا به في الدّليل.

٤٦ ـ أما هم فاحتجّ مَن نصر قولهم بأن هذه الصيغة ترد والمراد بها الأمر، وترد والمراد بها التهديد نحو قوله ـ تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[١] وترد والمراد بها التعجب وغير ذلك من أنواع الكلام؛ وليس حملها[٢] على

---

٤٤ ـ (١) في الأصل: انما.
(٢) سقط الحرف من الأصل.
(٣) في الأصل: ههنا وفي ق و م: هنا.
٤٦ ـ (١) جزء من الآية: ٤٠ من سورة فصلت (٤١).
(٢) في ق و م: حملنا.

في الأسماء المشتركة من قولنا: لَوْنٌ وَعَيْنٌ.

والجواب أنّا لا نسلم أنها ترد لغير الأمر إلّا بقرينة، وتخالف اللون والعين، ألا ترى أنه لو أمر عبده أن يصبغ الثوب لوناً لم يستحق الذم بصبغه أي لون كان؛ ولو أمره بفعله فتركه لاستحق اللوم؛ ولو كان الأمر بالفعل مشتركاً بين الفعل والترك وتركه لما استحق اللوم بتركه.

وجواب ثانٍ وهو أنه لا يمتنع أن يتوقف في اللون لوقوعه على معانٍ كثيرة، ولا يجوز التوقف في لفظة الأمر، وإن جاز أن يراد به غير الأمر؛ ألا ترى أنه لو قال له: إضْرِبِ الحِمَارَ وجب عليه امتثال أمره في ضرب البهيمة، وإن كانت هذه اللفظة قد تقع على الرجل البليد.

وجواب ثالث وهو أن لفظة اللون من الألفاظ التي تتناول ما يقع تحتها من الحمرة والصفرة والسواد والبياض وغير ذلك من الألوان تناولاً واحداً؛ فإن أمره [٥ و] بصبغ لون فقد أمره بواحد مما يقع عليه هذا الاسم على وجه التخيير، كما لو[٣] قال: أُقْتُلْ مُشْركاً؛ وليس كذلك إذا قال: إفْعَلْ، فإن لفظة إفْعَلْ موضوعة لاقتضاء الفعل دون اقتضاء تركه، كما أن لفظة فعل موضوعة لإثبات الفعل دون نفيه.

٤٧ ـ احتجوا بأن إثبات الصيغة للأمر لا يخلو إما أن تكون بالعقل ولا مجال له في ذلك أو بالنقل، ولا يخلو أن يكون آحاداً *فلا يقبل* [١] في أصل من الأصول، أو تواتراً ولا أصل له، لأنه لو كان لعلمناه كما علمتم؛ ولمّا لم نعلمه دلّ على أنه لا أصل له؛ فلا معنى لإثبات الصيغة.

والجواب أن هذا ينقلب عليكم في إثبات الاشتراك في لفظة إفْعَلْ، فإنه لا يخلو أن يكون بالعقل، ولا مجال له فيه، أو بالنقل[٢]،

---

(٣) سقط الحرف من الأصل.

٤٧ ـ (١) ما بين العلامتين سقط من الأصل.

(٢) في الأصل: النقل.

ولا يخلو أن يكون آحاداً فلا يجوز إثبات مسائل الأصول بأخبار الآحاد، أو تواتراً ولا أصل له لما ذكرتم؛ فلا معنى لدعوى الإشتراك؛ وكل جواب لكم عن هذا فهو جوابنا عمّا استدللتم به.

وجواب ثانٍ وهو أن هذا قد بلغنا من طريقين، أحدهما إجماع عقلاء العرب وأهل اللسان على ذمّ العبد بمخالفته هذه الصيغة. والثاني اتفاق أهل اللغة، وهم الذين يؤخذ عنهم هذا الشان، على التمييز بين الأمر والنهي.

٤٨ ـ **مسألة**: إذا ثبت أن الأمر له صيغة تختصّ به، فالذي عليه محققو[١] أصحابنا أن الإباحة ليست بأمر. وقد ذهب أبو الفرج[٢] من أصحابنا أن الإباحة أمر؛ وبه قال البلخي[٢]. فإن كان مراد مَن ذهب إلى ذلك أن المباح مأمور به، بمعنى أنه مأذون في فعله[٣] وتركه المباح، لا ثواب في فعلهما ولا عقاب في تركهما، فذلك خلاف في عبارة؛ وإن أراد أن الإباحة للفعل اقتضاء له على جهة الإيجاب أو الندب وأن فعل المباح أفضل من تركه المباح، فذلك باطل. والدليل على صحة ما نقوله علم كل عاقل من نفسه الفصل بين أن يأذن لعبده في الفعل وبين أن يأمره به ويقتضيه منه، وأنه إن أذن له فيه فليس بِمقتضٍ له.

ودليل آخر وهو أن معنى الإباحة تعليق الفعل المباح بمشيئة المأذون له في الفعل، ومعنى الأمر اقتضاء الفعل من المأمور به والمطالبة به والنهي عن تركه على وجه ما هو أمر به.

٤٩ ـ احتجوا بأن المباح مأمور به لأن مَن تركه الحرامَ والحرامُ مأمور بتركه.

والجواب أن الحرام لم[١] نؤمر بتركه من حيث كان تركاً للمباح

---

٤٨ ـ (١) في النسخ الثلاث: محققوا.

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام. وهو أبو القاسم البلخي ويُعرف بالكعبي، من متأخري المعتزلة البغداديين، كما يدقّق ذلك الشيرازي الذي ذكره في شرح اللمع (ج ١، ص ١٩٢، ر ٦٦) ونسب إليه القول: «الإباحة أمر» كما في هذا النص.

(٣) في ق و م: وانه وتركه..

٤٩ ـ (١) في م: يومر، وفي ق: غير واضحة.

وإنما أُمرنا بتركه لكونه حراماً في نفسه.

وجواب آخر وهو أن هذا لو كان صحيحاً لوجب أن يكون المباح واجباً لأن ترك الحرام واجب، وذلك باطل باتفاق.

٥٠ ـ **مسألة**: المندوب إليه مأمور به عند محققي شيوخنا كالقاضي أبي بكر[١] *والقاضي أبي جعفر[١] وعامة الفقهاء المتكلمين. وقال أبو[٢] *محمد[١] بن نصر* [٣] إنه مخرج على أصولنا في ذلك وجهان، أحدهما أن المندوب إليه ليس بمأمور والثاني أن المندوب إليه مأمور به* [٤] وذكر عن الشافعي[١] أن المندوب إليه ليس بمأمور به.

والدليل على ما نقوله اتفاق الأمة على أن كل مندوب إليه من الصوم والصلاة والحج طاعة وأنه مفارق لكونه مباحاً، ولا بدّ أن يكون طاعة لكونه مأموراً به؛ ومحال أن يكون طاعة لجنسه[٥]، لأنه قد يوجد من جنسه ما ليس بطاعة؛ ولا يكون طاعة لكونه مراداً للمُطاع، لأنه قد يريد المباح؛ ولا يكون طاعة لكونه عالماً به، لأنه قد يعلم المعاصي؛ ولا يكون طاعة لوعده عليه بالثواب لأنه لو أمر للمكلّف بالعبادة ولم يعده عليها بالثواب لكان امتثاله للأمر طاعة. وأيضاً فإن طاعة المؤمن الذي يوافَى بالكفر طاعة وإن لم يثب عليها؛ فلم يبق إلا ما قلناه؛ ولذلك يقولون: فلان مُطاع الأمر. قال اللّه ـ تبارك وتعالى: ﴿ فَاتَّبِعُونِي وأَطِيعُوا أَمْرِي ﴾[٦] وقال الشاعر [من الطويل]:

وَلَوْ كُنْتَ ذَا أَمْرٍ مُطَاعٍ لَمَا بَدَا … تَوَانٍ مِنَ المَأْمُورِ فِي حَالِ أَمْرِكَا[٧]

---

٥٠ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) ما بين العلامتين سقط من ق و م.
(٣) إضافة في ق و م: وغيرهما.
(٤) سقط من ق و م.
(٥) في م: بجنسه، وفي ق: غير واضحة.
(٦) جزء من الآية: ٩٠ من سورة طه (٢٠).
(٧) أنظر التعليقات على الأشعار: شاعر مجهول (٣). وفي الأصل: أمري.

فثبت بهذه الجملة ما قلناه.

٥١ ـ **مسألة**: إذا ثبت أن لفظة إِفْعَلْ تدل بمجردها على الأمر [٥ ظ] وثبت أن الأمر يدخل تحته[١] الإيجاب والندب، فإنه يدل بمجرده على الإيجاب، وإنما يصرف إلى الندب[٢] بقرينة تقترن به؛ وبه قال القاضي أبو محمد[٣] والشيخ أبو تمام[٣] وغيرهما من أصحابنا، وهو مذهب الفقهاء. وقال القاضي أبو بكر[٣]: «يتوقف ولا يحمل على أحد محتمليه إلّا بقرينة تدل على المراد».

والدليل على ما نقوله قوله ـ تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[٤]. فتوعد ـ تعالى ـ بالعذاب الأليم على مخالفة أمره، وذلك دليل واضح على وجوب أمره.

ودليل ثانٍ وهو قوله ـ تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُم ارْكَعُوا لاَ يَرْكَعُونَ. وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾[٥] فذم على ترك امتثال أمره.

ودليل ثالث وهو قوله ـ تعالى ـ لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا[٦] تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[٧]. فوبّخه على ترك امتثال الأمر. فإن قيل: إنما ذمّه وعاقبه على مخالفة أمر قد قارنه ما يدل على الوجوب، فالجواب أن هذا عدول عن الظاهر بغير دليل، لأن ظاهر هذه الآية يدل على تعليق هذا الحكم بالظاهر من الأمر؛ فمَن ادّعى قرينة زائدة وجب عليه الدليل.

ودليل رابع وهو قوله ـ تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا

---

٥١ ـ (١) في الأصل: والايجاب.
(٢) في الأصل: لقرينة.
(٣) انظر التعليقات على الأعلام.
(٤) جزء من الآية: ٦٣ من سورة النور (٢٤).
(٥) الآيتان: ٤٨ ـ ٤٩ من سورة المرسلات (٧٧).
(٦) خطأ في النسخ الثلاث: ان تسجد.
(٧) جزء من الآية: ١٢ من سورة الأعراف (٧).

قِيلَ لَكُم انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ، أَرَضِيتُمْ بالحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الآخِرَةِ فَمَا﴾ إلى قوله ـ تعالى: ﴿قَدِيرٌ﴾[8]، فعاتبهم وهدّدهم[9] على ترك امتثال الأمر بالقول؛ فدلّ ذلك على أن الوجوب متعلق بالقول دون القرائن.

٥٢ ـ والدليل من جهة السنّة ما روي عن النبي ـ ﷺ ـ *أنه قال لأُبَيّ[1] لما دعاه وهو*[2]: «لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ وُضُوءٍ»؛ وهذا يدل على وجوب الأمر[3] وإلاّ لم يشُقّ ذلك عليهم مع جواز تركه.

ودليل ثانٍ وهو ما روي عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال لأُبَيّ[1] لما دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه: «مَا لَكَ دَعَوْتُكَ فَلَم تُجِبْ؟ أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّه ـ تعالى[4]: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهَ وَلِلرَّسُولِ إذَا دَعَاكُمْ﴾[5]. وإن عتبه وتوبيخه له على ترك إجابته لدليل على أن مجرد الأمر يقتضي الوجوب.

٥٣ ـ والدليل على ذلك من جهة الإجماع أن الأمة في جميع الأعصار مجمعة على الرجوع في وجوب[1] العبادات وتحريم المحرمات إلى قوله ـ تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وآتُوا الزَّكَاةَ ﴾[2] وإلى قوله ـ تعالى: ﴿ وَلاَ

---

(٨) الآيتان: ٣٨ ـ ٣٩ من سورة التوبة (٩).
(٩) في ق: تهددهم وفي م: تهدهم.
٥٢ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) ما بين العلامتين نقص في م وق.
(٣) في م وق: امره.
(٤) في م وق: قول الله، فقط.
(٥) جزء من الآية: ٢٤ من سورة الأنفال (٨).
٥٣ ـ (١) في م: جميع، وفي ق: غير واضحة.
(٢) جزء من آية وردت عدة مرات في القرآن، وفي نسخنا الثلاث خلا مطلعها من واو العطف.

تَقْرَبُوا ٱلزِّنَى ﴾[3] ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ ﴾[4]. فثبت بذلك اتفاقهم على أن ظاهر الأمر على الوجوب.

٥٣ م - فإن قالوا: إن الأمة أجمعت على ذلك لقرائن اقترنت بها ودلّت على الوجوب، فالجواب أن القرائن إنما تكون من صاحب الشرع؛ ونحن نرى اليوم الأمة مجمعة على الرجوع إليها في الوجوب مع عدم القرائن.

وجواب آخر وهو أن الذي نُقِل لفظُ الأمر فقط، والعادة جارية بنقل المقصود ولو كانت القرائن دالّة على الوجوب لكان الاهتمام بنقلها أولى والحرص على تحفظها[1] أكثر. فلما لم تُنقل عَلمنا أنهم رجعوا في ذلك إلى مجرد الألفاظ.

٥٤ - أما هم فاحتج من نصر قولهم في ذلك بأن لفظ الأمر لو كان يدل على الوجوب بمفرده لوجب إذا صُرف إلى الندب بقرينة أن يكون ذلك مجازاً لا حقيقة.

والجواب أن هذا ليس بصحيح، لأن اللفظ إنما يستغني عن قرينة فيما شهر بالاستعمال فيه ويفتقر إلى قرينة فيما عُرْفه أن يستعمل في غيره أكثر، كالغائط الذي هو حقيقة في المطمئن من الأرض ومجاز في قضاء الحاجة؛ ثم مع ذلك يفتقر إلى قرينة في استعماله في حقيقته ولا يفتقر إلى قرينة في استعماله في مجازه؛ وإنما ذلك بحسب عرف الاستعمال.

٥٥ - احتجوا أيضاً بأن لفظ الأمر إذا ورد حسُن فيه الاستفهام؛ فلو كان اللفظ موضوعاً للوجوب دون الندب لقبح فيه الاستفهام؛ ألا ترى أنه لو قال: رَأَيْتُ إِنْسَاناً لقُبح أن يسأله: هَلْ رَأَيْتَ هَذِهِ البَهِيمَة أَوْ رَأَيْتَ حِمَاراً؟ ولحُسن أن يسأله هل رأى ذكراً أو أنثى. [٦ و].

---

(٣) جزء من الآية: ٣٢ من سورة الإسراء (١٧).

(٤) جزء من الآية: ١٨٨ من سورة البقرة (٢).

٥٣ م - (١) هكذا وردت الكلمة في نسخنا الثلاث. ومن الواضح أنها تفيد معنى الاستظهار.

والجواب أن الاستفهام حسُن في هذا على معنى إزالة اللبس وما عسى أن يراد باللفظ. وهذا كما يقول الرجل: وَطِئْتُ الجَارِيَةَ، فيحسن أن يسأله هل أرَاد *الوطىء الذي هو الجماع* [1] أو الوطىء بالرِّجل؛ ثم لو أطلق اللفظ لحُمِل على الجماع. وكذلك لو قلت لرجل: إنِّي اليَوْمَ صَائِمٌ لحسُن أن يقول لك: صَائِمٌ عَنِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ أَوْ غَيْرِهِمَا؟ لجواز أن يريد ذلك باللفظ، وإن كان لفظ الصوم إذا أُطلق فإنما يُفهم منه الإمساك عن الأكل والشرب. وليس كذلك إذا قال: أَرَأَيْتَ إنْسَاناً؟ فإنه يقبح أن يستفهمه هل رأى حماراً، لأن الإنسان لا يقع بوجه على الحمار؛ فبطل ما تعلقوا به.

٥٥ م ـ فصل: وذهب أبو الحسن بن المُنْتاب[1] المالكي إلى أن الأمر يحمل على الندب بمجرده. وإليه ذهب أبو الفرج[1] وحكاه القاضي أبو محمد[1] عن الشيخ أبي بكر الأبهري[1] *أن أوامر الباري ـ تعالى ـ على الوجوب وأوامر النبي ـ ﷺ ـ على الندب دون تفصيل* [2]. والمشهور عنه ما قدّمناه من أن ظاهره الوجوب، وقد تقدمت أدلتنا في ذلك.

ومما يدل على ذلك أيضاً ما روي أن بريرة[1] عُتقت[3] تحت زوجها مغيث[1] وكان عبداً، فاختارت نفسها فقال لها رسول اللَّه ـ ﷺ ـ: «لَوْ رَاجَعْتِهِ!» فقالت: «أَتَأْمُرُنِي[4] يا رَسُولَ اللَّهِ؟» فقال: «لَا! إنَّمَا أَنَا شَافِعٌ!»، فقالت له: «لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ!». ففرّق رسول اللَّه ـ ﷺ ـ بين الأمر وبين شفاعته ـ ﷺ ـ. ومعلوم أن إجابة

---

٥٥ ـ (١) في م وق: باللفظ الجماع.

٥٥ م ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) ما بين العلامتين نقص من م وق.

(٣) في م وق: اعتقت.

(٤) في م وق: ابامرك. وكذلك في نص الأصل، وقد أصلحت بالهامش على الصورة التي أثبتناها.

النبي ـ ﷺ ـ فيما شفع فيه مندوب إليه. فعلم أنها أرادت بذلك مطلق الأمر الذي يقتضي الوجوب.

٥٦ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن الندب أقل ما يجب صرف الأمر إليه ليكون أمراً؛ وقد علم أن الواجب هو ما لحق الوعيد والذم بتركه من حيث هو ترك له على وجه ما، وذلك لا يجب بنفس الأمر، وإنما يجب بمعنى يزيد على الأمر. فثبت أن الأمر بمجرده موضوع للندب دون الإيجاب.

والجواب أن اللغة إنما تثبت بالنقل لا بالنظر والاستدلال. وهذا استدلال وقياس فلا تثبت به اللغة.

وجواب ثانٍ وهو أن لفظة «إفْعَلْ» تستعمل في المباح ويريد المبيح فعل المباح. وإن كان ذلك وجب حمله على أصلكم على الإباحة دون الندب والوجوب، لأن ذلك أقل ما يجب صرف لفظة «إفْعَلْ» إليه. وأما الندب إلى الفعل والإثابة على فعله فليس يفهم من لفظه؛ ولمّا لم يجب حمله على الإباحة بطل استدلالكم.

وجواب ثالث وهو أنه إذا لم يجب حمل الأمر المطلق على الوجوب لأنه ليس فيه تحريم تركه لم يجب حمله على الندب لأنه ليس فيه إطلاق تركه.

٥٧ ـ وأما مَن ذهب إلى أنه يقتضي الندب من جهة الشرع فاستدل في ذلك بما روي عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَائْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»؛ قالوا: فعلّق الأمر بمشيئتنا واستطاعتنا وألزمنا الانتهاء، فوجب حمل الأمر على الندب والنهي على الوجوب.

والجواب أن هذا الخبر من أخبار الآحاد، فلا يوجب العلم؛ وإثبات هذه المسألة طريقه العلم لا غلبة الظن.

وجواب ثانٍ وهو أن قوله ـ ﷺ ـ: «فَائْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» لا يدل على الندب كما لا يدل قوله ـ تعالى: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾[1] أن[2] يَكون تقوى الله غير واجب، لأن الأمة مجمعة على وجوبه، وكذلك قوله ـ تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[3] ولا خلاف في وجوبه.

٥٨ ـ **مسألة**: إذا وردت لفظة إِفْعَلْ بعد الحظر فقد ذهب أبو الفرج[1] وأبو تمام[1] وأبو محمد بن نصر[1] ومحمد بن خويز منداذ[1] إلى أنها تقتضي الإباحة ـ وهو[2] مذهب الشافعي[1]. *وذكر القاضي أبو محمد[1] أن مِن متأخري أصحابنا مَن يقول: «إنها تقتضي الوجوب وأنه مذهب الأصوليين»* [3]. وهو الصحيح عندي، وبه قال أبو الطيب الطبري[1] وأبو إسحاق [٦ ظ] الشيرازي[1].

٥٩ ـ والدليل على ما نقوله أنّا قد أجمعنا على أن لفظ الأمر إذا تجرّد عن القرائن اقتضى الوجوب؛ وهذا لفظ الأمر متجرد عن القرائن فاقتضى الوجوب كالمبتدأ.

٥٩ م ـ فإن قالوا: إن تقدم الحظر قرينة تدل على الإباحة. فالجواب أن تقدم الحظر لو كان دليلاً على الإباحة لاستحال أن يجيء بعده غير الإباحة.

وجواب ثانٍ وهو أن القرينة إنما هي ما يُبيّن[1] معنى اللفظ، وذلك يكون بما يوافق المعنى المفسَّر ويماثله ولا يكون بما يضادّه

---

٥٧ ـ (١) جزء من الآية: ١٦ من سورة التغابن (٦٤).
(٢) هكذا في الأصل وفي م وق: بان.
(٣) جزء من الآية: ٩٧ من سورة آل عمران (٣).

٥٨ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في م وق: ظاهر مذهب.
(٣) ما بين العلامتين سقط من م وق.

٥٩ م ـ (١) في م وق هكذا وردت، وفي الأصل: تبين.

ويخالفه؛ فلا يكون الحظر قرينة تدل على الإباحة لأنه مضاد للإباحة ومُنافٍ لها.

وجواب ثالث وهو لفظة إفْعَلْ إذا وردت بعد الحظر ليس فيها أكثر من انقضاء وقت الحظر، وذلك لا يدل على انتفاء الوجوب بعده. يدلك على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الحُرُمُ فَاقْتُلُوا المُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾[٢] وقوله ـ تعالى: ﴿ وَلَا تَحْلِقُوا رءُوسَكُم حَتَّى يَبْلُغَ الهَدْيُ مَحَلَّهُ ﴾[٣]. ودليل ثانٍ وهو أنه لا خلاف أنّ النهي بعد الأمر يقتضي الحظر ولا يغيره تقدم الأمر، فكذلك الأمر بعد النهي.

٦٠ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن الظاهر من هذا الأمر أنه قصد به رفع الجناح فيما حظره عليه؛ يدل على ذلك أن السيد إذا منع عبده من فعل شيء ثم قال له: «إفْعَلْهُ» كان المعقول من هذا الخطاب إسقاط التحريم دون غيره.

والجواب أنّا لا نسَلّم ما ذكروه، بل الظاهر أنه قصد الإيجاب لأن اللفظ موضوع للإيجاب، والمقاصد تعلم بالألفاظ ولأن[١] هذا ينسخ[٢] الحظر والحظرُ قد يُنسخ بإيجاب ويُنسخ بإباحة[٣]، فليس حمله على أحدهما بأولى من حمله على الآخر، فيتعارض الاحتمالان ويبقى اللفظ على الوجوب.

٦١ ـ **مسألة**: الأمر المجرد لا يقتضي التكرار في قول عامة أصحابنا؛ وحكاه القاضي أبو محمد[١] عن مالك، وبه قال أبو تمام[١]، وبه قال أبو

---

(٢) جزء من الآية: ٥ من سورة التوبة (٩).
(٣) جزء من الآية: ١٩٦ من سورة البقرة (٢).
٦٠ - (١) في الأصل: وان.
(٢) في م وق: نسخ.
(٣) في م وق: وليس.
٦١ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

الطيب الطبري[1] وأبو إسحاق الشيرازي[1]. وقال بعض أصحاب الشافعي[1]: «يقتضي التكرار»، وبه قال من أصحابنا محمد بن خُوَيْز مِنْداذ[1] وأبو الحسن بن القصار[1].

٦٢ - والدليل على ما نقوله أن قوله: *صَلِّ: أمر، وقوله*[1]: صَلَّى: خبر عنه[2]. ثم ثبت وتقرر أن قوله: صَلَّى لا يقتضي التكرار، فكذلك قوله: صَلِّ. دليل ثانٍ وهو أن من حلف لَيَفْعَلَنَّ[3] كَذَا برّ بفعل مرة واحدة؛ فلو كان الأمر[4] يقتَضي التكرار لما برّ إلا باستدامة الفعل؛ وكذلك لو وكّل وكيلاً على طلاق امرأته لاقتضى ذلك طلقة واحدة؛ فلو كان الأمر يقتضي التكرار لكان له أن يطلق ما يملك[5] الزوج من الطلاق.

٦٣ - فإن قال قائل: مقتضى اللفظ في اللغة فيما ذكرتم من اليمين والتوكيل على الطلاق والتكرار، وإنما تركنا مقتضى اللفظ بالشرع. ويجوز أن *تكون اللفظة*[1] في اللغة تقتضي أمراً ثم يقرر الشرع فيه غير مقتضاه، فيُحمل على ذلك.

والجواب أن الأمر في اليمين والوكالة محمول على موجب اللغة والشرع، ورد فيهما بامتثال موجب اللغة؛ ولهذا لو قُيّد كل واحد منهما بما[2] يقتضي التكرار لحمل على التكرار، وهو أن يقول: واللَّهِ لأَفْعَلَنَّ

---

٦٢ - (١) ما بين العلامتين نقص من الأصل والإضافة من م و ق.
(٢) نقص من م و ق.
(٣) في م و ق: ليفعل.
(٤) نقص من الأصل.
(٥) في م و ق: يملكه.
٦٣ - (١) في م و ق: يكون اللفظ.
(٢) هكذا وردت في م و ق، وفي الأصل: ما.

كَذَا أَبَداً. أو أُطَلِّقُ ثَلاَثاً؛ فبطل ما تعلقوا به.

٦٣ م - أما هم فاحتج مَن نصر قولهم في هذه المسألة بما روي عن النبي - ﷺ - أنه قال في شارب الخمر: «إِضْرِبُوهُ» فكُرّر عليه الضرب، ولو لم يكن مقتضى الأمر التكرار لما كرّروا الضرب.

والجواب أنهم حملوا اللفظ على التكرار بقرينة اقترنت باللفظ من شاهد الحال لأنهم علموا أن قصده الردع والزجر وأن ذلك لا يحصل إلّا بالتكرار للضرب، وخلافنا في الأمر المتجرد من القرائن.

٦٤ - استدلوا أيضاً بأن مطلق الأمر يقتضي إيقاعه في جميع الأوقات لأنه لا تخصص فيه ببعض الأزمان دون بعض، فصار بمنزلة قوله: إِفعَلْ ذَلِكَ أَبَداً؛ ويكون ذلك في الأزمان بمنزلة قوله: أُقتُلُوا المُشْرِكِينَ فِي الأَعْيَانِ.

والجواب أن هذا غلط لأنه إذا قال: إِضْرِبْ زَيْداً، فلم يذكر الزمان بلفظ توحيد ولا تثنية*(١) ولا جمع، مُعرَّفاً [٧ و] ولا منكراً فيدّعي فيه العموم، وإنما اقتضى الدليل إيقاعه في وقت غير معين.

٦٥ - استدلّوا أيضاً بأن قالوا: اتفق أهل اللغة على أن مطلق لفظ النهي يقتضي *التكرار والدوام واتفقوا أيضاً على أن مطلق الأمر رافع لموجب النهي*(١)، فوجب أن يكون الأمر يقتضي التكرار وإلّا كان الأمر رافعاً لبعض موجب النهي لا لجميعه.

والجواب أن الفرق بين الأمر والنهي أنه لو حلف ألّا يفعل الشيء لم يبرّ إلّا باستدامة الترك أو تكراره؛ ولو حلف لَيَفْعَلَنَّ لبَرّ بفعل مرة واحدة؛ ومع ذلك فإنه رافع لموجب قوله: وَاللَّهِ لاَ فَعَلْتُ.

---

٦٤ - (١) ما بين العلامتين نقص من الأصل.

٦٥ - (١) ما بين العلامتين زيادة من م و ق.

٦٦ ـ استدلوا بأن الأمر بالفعل يقتضي الفعل والاعتقاد ثم ثبت وتقرر أن الاعتقاد يجب تكراره بإطلاق اللفظ فكذلك الفعل.

والجواب أن هذا يبطل بقوله: إفعَلْ كَذَا مَرَّةً وَاحِدَةً، فإنه يجب عليه تكرار الاعتقاد ولا يجب عليه تكرار الفعل؛ فبان الفرق بينهما والله أعلم.

٦٧ ـ **مسألة**: إذا علق الأمر بشرط أو صفة فإنه لا يقتضي تكرار الفعل بتكرار الصفة؛ وبه قال ابن نصر(١) من أصحابنا، وإليه ذهب القاضي أبو بكر(١) والقاضي أبو جعفر(١) وأبو إسحاق الشيرازي(١) وأبو الطيب الطبري(١). وقال أبو تمام(١) ومحمد [ابن خُوَيْزمِنداذْ](١م) وجماعة من أصحاب الشافعي(١): يقتضي التكرار.

والدليل على ما نقوله أنه(٢) إذا ثبت ما ذكرناه من أن الأمر المطلق العاري من شرط لا يقتضي إلّا فعل مرة واحدة فيجب إذا قُيّد بصفة ألّا يقتضي إلا فعل مرة واحدة، لأن لفظ الشرط لا يؤثر في تكثير الفعل وإنما يؤثر في حال إيقاعه، وهو أنّ قوله: إضْرِبْ زَيْداً يقتضي ضربه على كل حال؛ وقوله: إضربْ زيداً فإنما يقتضي إيقاع الضرب به على هذه الحال دون غيرها.

ودليل ثانٍ وهو أنه لو قال لوكيله: طَلِّقْ زَوْجَتِي فقط لاقتضى ذلك طلقة واحدة، كما لو قال: طَلِّق زَوْجَتِي إنْ شِئْتَ، فإنَّ ذلك يقتضي طلقة واحدة.

ودليل ثالث هو أن حكم المطلق والمقيَّد بصفة واحدة فيما يعود إلى التكرار في الأمر والخبر، وهو أن المخبِر إذا قال: زَيْدٌ يَضْرِبُ عَمْراً صادق في خبره إذا ضربه مرة واحدة، *وكذلك لو قال: زَيْدٌ ضَرَبَ

---

٦٧ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(١ م) الإضافة محتملة. وقد ذهب إليها محقّق الإحكام للباجي، ع.م. الجبوري (ص ٩٢، ب ٤). أنظر التعليقات على الأعلام: ابن خُوَيْزمِنداذْ.

(٢) زيادة من م و ق.

عَمْراً، فإنما كان صادقاً أيضاً إذا وقع الضرب مرّة واحدة*[٣]؛ وكذلك الأمر.

٦٧ م ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن الحكم إذا وجب تكراره لِتَكرّر علّته وجب تكراره[١] لتكرر شرطه، لأن الشرط كالعلّة.

والجواب أن العلّة دلالة تقتضي الحكم فيتكرر بتكرّرها[٢]، والشرط ليس بدلالة على الحكم؛ ألا ترى أنه لا يقتضيه، وإنما هو مصحح له؛ فبان الفرق بينهما.

٦٨ ـ استدلوا بأن أوامر اللَّه ـ تعالى ـ المعلّقة بالشروط[١] كلها بتكرر[٢] شروطها، كقوله ـ تعالى: ﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﴾[٣]، فدلّ على أن ذلك مقتضى اللفظ.

والجواب أن في أوامره ـ تعالى ـ المعلقة بالشرط ما لا يقتضي التكرار كالأمر[٤] بالحج.

وجواب ثانٍ وهو أن أوامر الشرع اقترنت بها[٥] قرائن تقتضي التكرار من الإجماع والقياس وغيرهما؛ وليس في ما اختلفنا فيه دلالة تقتضي التكرار، فبقي على ظاهره.

٦٨ م ـ استدلوا بأن النّهي المعلق بشرط يقتضي التكرار، كذلك الأمر.

والجواب أن القاضي أبا بكر[١] ـ رحمه اللَّه ـ قد سوّى بينهما

---

(٣) ما بين العلامتين نقص من م و ق.

٦٧ م ـ (١) وفي م و ق: تكرره.

(٢) في الأصل: بتكرها.

٦٨ ـ (١) في الأصل: بالشرط.

(٢) سقطت الكلمة من الأصل.

(٣) جزء من الآية: ٩ من سورة الجمعة (٦٢).

(٤) في م و ق: كالأوامر.

(٥) في الأصل: به.

٦٨ م ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

فلا نسلّم؛ وإن سلّمنا فإن الأمر يخالف النهي؛ ألا ترى أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار، والنهيُ المطلق يقتضيه؟ وقد بيّنَا الفرق بينهما، فبطل هذا فأغنى عن الإعادة، وباللّه التوفيق.

٦٩ ـ **مسألة**: تكرار الأمر بالشيء يقتضي تكرار المأمور به عند جماعة شيوخنا؛ وهو الظاهر من مذهب مالك ـ رحمه اللّه؛ وإليه ذهب جماعة أصحاب الشافعي(١). وقال أبو بكر الصيرفي(١): «لا يقتضي التكرار»؛ وقال أبو بكر بن فورك(١): «لا يُحمل على تأكيد ولا تكرار إلّا بدليل».

والدليل على ما نقوله أن كل واحد من اللفظين يقتضي الفعل إذا انفرد(٢)، فإذا اجتمعا وجب أن يكون كل واحد منهما(٣) مقتضياً لما كان مقتضياً له، لأنه لم يتغير عمّا كان عليه.

ودليل ثانٍ وهو أن كل واحد من اللفظين ورد بصيغة الآخر يفيد [٧ ظ] ما يفيده الآخر، فوجب أن يقتضي ما(٤) يقتضيه الآخر.

٧٠ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن أوامر اللّه ـ تعالى ـ قد تكررت ولم تقتضِ التكرار للفعل.

والجواب أننا لم نترك تكرار الفعل هناك لأن تكرار الأمر لا يقتضيه وإنما تركناه هناك(١) لدلائل منعت منه.

٧٠ م ـ استدلوا بأن اللفظ الثاني يحتمل الاستئناف ويحتمل التأكيد، *فلا يوجب*(١) فعلاً مستأنفاً بالشك.

والجواب أن هذا يبطل بلفظ الأمر فإنه يحتمل الوجوب ويحتمل

---

٦٩ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في الأصل: انفردا.
(٣) في م وق: زيادة: به.
(٤) في م وق: مالا.
٧٠ ـ (١) في م وق: هنا.
٧٠ م ـ (١) في الأصل: فلا يجب، وفي م وق: ولا يوجب.

الندب ثم يثبت الوجوب بالشك؛ وكذلك اللفظ العام يحتمل الكل ويحتمل البعض ومع ذلك فإنا نحمله على استغراق الجنس بالشك.

وجواب آخر وهو أنّا لا نسلم أن هذا إثبات فعل بالشك وإنما هو بالظاهر وغلبة الظن[1].

٧١ ـ استدلوا بأن السيد إذا قال لعبده: إسْقِنِي، فكرر ذلك لم يقتضِ التكرار فكذلك ههنا[1].

والجواب أنا لا نسلم هذا إلاّ أن يكون في الحال ما يدل على قصد التأكيد.

٧١ م ـ **فصل**: هذا إذا كان لفظ الثاني كلفظ الأول نحو قولك: إضْرِبْ زَيْداً. إضْرِبْ زَيداً. وههنا معانٍ تدل على أن الثاني غير الأول بدون خلاف، وذلك أن يكون الفعل الأول من غير جنس الثاني نحو قولك: إضْرِبْ زَيْداً. أَعْطِهِ دِرْهَماً. أو[2] أن يكون الفعل الثاني في غير العين[3] الأول نحو قولك: إضْرِبْ زَيْداً. إضْرِبْ عَمْراً. *وأن تعطف أحد الفعلين على الآخر نحو قولك: إضْرِبْ زَيْداً وَاضْرِبْ زَيْداً* [4]، لأن[5] أهل اللغة قد قالوا: «إن الشيء لا يُعطف على نفسه». ومن ذلك أيضاً أن يرد تكرار الأمر بعد امتثال موجب الأمر الأول، فإن هذا لا خلاف أنه يُحمل على الاستئناف لأنه لا فائدة في التأكيد به.

٧٢ ـ **فصل**: ومما يحمل على التأكيد ولا يجوز أن يراد به الاستئناف أن يكون امتثال الأمر الأول يمنع من وقوع مثله بعده نحو قولك: أُقْتُلْ زَيْداً. *أُقْتُلْ

---

٧١ ـ (١) في م و ق: هنا.

٧١ م ـ (١) في م: دون، وفي ق لم ترد واضحة.

(٢) في م و ق: و، فقط.

(٣) في م و ق: الأول، فقط، والعين إضافة من الأصل.

(٤) ما بين العلامتين نقص من الأصل.

(٥) في الأصل: الا ان.

زَيْداً* [1]. فإن هذا يُحمل على التأكيد، وكذلك قولك: أُعْتِقُ عَبْدِي. أُعْتِقُ عَبْدِي، وما جرى مجراه.

بـــاب
[المخيّر فيها من الأفعال]

٧٣ ـ اعلموا[1] أن المخيَّر فيها من الأفعال يجب أن يكون حكمها واحداً في الوجوب أو الندب أو الإباحَة؛ فإن لم يكن كذلك لم يصحّ التخيير.

٧٤ ـ مسألة: إذا ثبت ذلك فالأفعال المخيَّر فيها على ضربين: ضرب يجوز الجمع بينهما كالإطعام والصيام. وضرب لا يصح الجمع بينهما كالتأجيل والتعجيل بمنى[1]. فإذا ورد الشرع بالأمر بفعل من جملة أفعال مخيّر فيها على سبيل الوجوب، فإن الواجب منها واحد غير معين. وبهذا قال عامة الفقهاء. وقال محمد بن خويز منداذ[2]: «كلها واجبة» *وإلى هذا* [3] ذهب أصحاب أبي حنيفة[2].

والدّليل على ما نقوله إجماع الأمة على أنه إذا جَمع بينها[4] لم تكن كلها واجبة، وإذا تركها كلها لم يستحق العقاب على ترك جميعها؛ فثبت بذلك أن بعضها ليس بواجب، لأنها لو كانت كلها واجبة لاستحق العقاب على ترك جميعها كالصوم والصلاة والحج.

٧٥ ـ فإن قيل: فما أنكرتم أن يكون الواجب جميعها قبل الفعل، فإذا فعل المكلّف واحداً منها خرج الثاني[1] عن الوجوب.

---

٧٢ ـ (١) ما بين العلامتين سقط من م و ق.
٧٣ ـ (١) في م و ق: اعلم.
٧٤ ـ (١) في م و ق: هنا.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) في الأصل: ولهذا.
(٤) في الأصل: بينهما.
٧٥ ـ (١) في م و ق: الباقي.

قيل له: هذا باطل لأن الأفعال إذا كانت واجبة لم يخرج بعضها عن الوجوب بفعل بعضٍ كالصلاة والصوم والحج لما كانت كلها واجبة لم يبطل بفعل بعضها وجوب سائرها.

ودليل ثانٍ وهو أن اللّٰه خير بين أمور حرّم الجمع بينها وأمر بكل واحد منها منفرداً، فأمر الوليّ أن يعقد لوليّته مع كُفؤٍ لها بدلاً من الآخر، وأمر مَن إليه الحل والعقد أن يعقِد لكل واحد ممّن يصلح للإمامة عند الحاجة إلى ذلك وحرّم العقد لاثنين، وأمر الناكح أن ينكح أيّ الأختين شاء ونهاه عن الجمع بينهما؛ فلو كان الأمر على وجه التخيير يقتضي إيجاب جميع المخيَّر فيه لكان المكلف عاصياً إذا ترك بعض ذلك. ولما أجمعت الأمة على فساد هذا الإلزام بطل ما تعلقوا به.

ودليل ثالث وهو أن الواجب إنما يكون عندهم واجباً قبل وقوعه، وإنما سمي واجباً حين وقوعه وبعده مجازاً واتساعاً؛ فإذا خُيّر المكلَّفُ في تزويج وليّته بأيّ[٢] أكفائها [٨ و] شاء وجب عليه ذلك كله قبل وقوعه وحرّم عليه الجمع بين ذلك أيضاً قبل وقوعه؛ فقد كلّفه الجمع بين الضدين، وهذا تكليف المُحال.

٧٦ ـ فإن قيل: ليس في هذا تكليف المُحال لأن الذي أوجب عليه غير الذي حرّم عليه ذلك[١]: وذلك أنه واجب[٢] عليه أن يزوّج وليّته من كل كُفُؤ لها ولم يحرّم عليه ذلك، وإنما حرّم عليه أن يجمع بين كُفُؤَيْن في التزويج. فالذي حرّم عليه غير ما أوجبه[٣].

قيل له: هذه حَيْدة عظيمة لأنه إذا أوجب عليه أن يزوجها من كل

---

(٢) في م وق: لاي.

٧٦ ـ (١) سقطت الكلمة من م وق.

(٢) في م وق: اوجب.

(٣) في م وق: اوجب عليه.

كُفْء لها وأراد امتثال ذلك لم يصل إليه إلا[٤] بعقد[٥] نكاحها مع كل واحد منهم، ومحال أن يزوّجها من كل كُفْء لها ولا يَعقد نكاحها مع كل واحد منهم، كما يستحيل أن يهب زيداً عشرة دراهم[٦] ولا تشتمل الهبة على كل درهم[٧] منها.

٧٧ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأنه لو كان بعض المخيَّر فيه هو الواجب، وكلها متساوٍ عند اللّه في[١] تعلق المصلحة به، لوجب أن يكون قد أوجب ما له صفة الوجوب وأسقط وجوب مثله، وذلك ممتنع في حكمته.

والجواب أنه لا صفة للواجب عند اللّه ولا لغيره يقتضي وجوبه؛ فدُلُّوا على هذا إن كنتم قادرين.

وجواب ثانٍ وهو أنه لا يمتنع في حكمته أن يوجب بعض ماله صفة الوجوبِ لتعلق المصلحة به ويسقط وجوب مثله.

وجواب ثالث أنه إذا جاز أن ينوب بعض المخيَّر فيه عن سائره في الامتثال جاز أن ينوب عنه في الوجوب.

٧٨ ـ واستدلوا بأنه لو كان الواجب من الأفعال المخيَّر فيها واحداً من[١] غير عينه لوجب ألّا يتعين للمكلَّف إلّا بالفعل له مع نيّة الوجوب، ولوجب أن يتعين للباري لعلمه بما يفعله المكلَّف منها؛ وإذا كان متعيّناً للباري الواجب منها وجب أن يكون سائرها عنده ليست بواجبة وألّا يجزىء عن المكلف غير ذلك الواجب؛ ولو كان كذلك لكان الباري ـ تعالى ـ قد

---

(٤) الكلمة ساقطة من الأصل.
(٥) في م وق: بعد.
(٦) هكذا في م؛ وفي ق: عشرة درهم؛ وفي الأصل: عشرة عشرة درهم.
(٧) في م وق: واحد.
٧٧ ـ (١) في الأصل: بتعلق.
٧٨ ـ (١) في الأصل هكذا، وفي م وق: بغير.

خيّر بين واجب وغير واجب ومجزىء وغير مجزىء، وذلك مما أجمعت الأمة على بطلانه.

والجواب أن المأمور به وإن تعيّن وجوبه بالفعل والنيّة فهو قبل ذلك غير مفعول ولا منويّ وجوبه؛ وليس إذا علم الباري أنه[2] يفعله المكلّف[3] وينويه مما يوجب أن يكون الآن واجباً متعبِّداً به، كما لا يجب لأجل ذلك أن يكون مفعولاً منويّاً؛ فسقط ما قالوه.

وجواب ثانٍ وهو أن ما قلتموه يبطل بمن وجبت عليه رقبة وعنده رقاب؛ فإن الواحدة منها يتعين وجوبها بالعتق والنيّة؛ ولا يقال: إن التي علم اللّه ـ تعالى[4] ـ عتقها هي الواجبة لعلمه بها وإن سائر الرقاب غير مجزئة لو أعتقها وإن الباري ـ تعالى ـ لمّا خيّره بين جميع الرقاب التي عنده قد خيّره بين واجب *وغير واجب*[5]. وإذا لم يلزم هذا بطل ما قلتموه.

وجواب ثالث[6] وهو أن الباري ـ تعالى ـ قد علم الواجبة وعلم أنها هي التي تُفعل وبها يؤدّى الفرض؛ فقوله مع ذلك: «وإن غيرها لا يجزىء» محال.

٧٩ ـ فصل: إذا ثبت ذلك، فإن فعل واحداً منها كان هو الواجب، أيّهما فَعَل؛ فإن فعلها كلها، فلا يخلو أن يفعل أوّلها وهو ينوي أن يفعل سائرها أو يفعل أولها وهو ينوي به أداء فرضه دون سائرها؛ فإن قصد بذلك أداء فرضه كان هو الواجب على ما تقدّم؛ فإن[1] قصد فعل جميعها كان الواجب أعلاها وأكثرها ثواباً؛ وإذا ترك الكل ولم يفعل

---

(٢) ساقطة من الأصل.
(٣) ساقطة من الأصل.
(٤) ساقطة من الأصل.
(٥) ما بين العلامتين ساقط من ق و م.
(٦) سقطت الكلمة من الأصل.
٧٩ ـ (١) في الأصل: وان.

شيئاً منها فقد قال بعض شيوخنا: «إن العقاب يكون على ترك أدناها لأنه لو فعَله لَبرئت به الذمّة».

٨٠ ـ **مسألة**: الأمر المطلق لا يقتضي الفور؛ وإليه ذهب القاضي أبو بكر[١] *والقاضي أبو[١] جعفر*[٢]. وحكى[٣] محمد بن خويز منداذ[١] أنه مذهب المغاربة من المالكيين؛ وبه قال القاضي أبو الطيب الطبري[١] وأبو إسحاق الشيرازي[١]. وذهب البغداديون من أصحابنا إلى أنه على الفور؛ وبه قال أكثر أصحاب أبي حنيفة.

والدليل على ما نقوله أن لفظة «إفْعَلْ» ليست بمقتضية للزمان إلا بمعنى أن الفعل لا يقع إلاّ في زمان؛ وذلك كاقتضائها المكان والحال. ثم ثبت وتقرر أنّ له أنْ يفعل المأمور به على الإطلاق في أيّ مكان شاء وعلى أيّة[٤] حال شاء؛ فكذلك له أن يفعله[٥] في أيّ زمان شاء.

٨٠ م ـ فإن قيل: يجب إذا كان [٨ ظ] محتملاً لكل واحد من الأزمنة ألاّ يتعلق ببعضها[١] إلاّ بدليل، وهذا يخرجكم إلى القول بالوقف.

قيل له: إن ما قلتَه يبطل بالمكان والحال؛ فإن الأمكنة والأحوال[٢] يقتضيها الأمر اقتضاءً واحداً ولا يُخرج ذلك إلى القول بالوقف، فكذلك الزمان.

٨١ ـ فإن قال قائل: إنّ[١] الأمر إذا ورد فإنما يقتضي فعلاً واحداً، والفعلُ

---

٨٠ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) ما بين العلامتين ساقط من ق و م.
(٣) في م و ق: وذكر.
(٤) في الأصل: اي.
(٥) في م و ق: يفعل.
٨٠ م ـ (١) سقطت الكلمة من الأصل.
(٢) في م و ق: والحال.
٨١ ـ (١) في م و ق: فان.

الواحد لا يقع في زمانين؛ وقد أجمعت الأمة على أنه إن فعله في أول الوقت بَرِئت ذمّته وأدّى المأمورَ به* فيجب أن يكون ما بعده غير مأمور به.

قيل له: تقلب هذا السؤال وتقول: إذا فعله متراخياً فقد أدّى المأمور به* [٢] فيجب أن يكون المتقدم غير مأمور به[٣]؛ فإن لم يلزم هذا لم يلزم ما قلتَه.

وجواب ثانٍ وهو أن الأمر بالفعل الواحد لا يقتضي فعلاً معيناً وإنما يقتضي فعلاً واحداً من الجنس، وذلك لا يختصّ به زمان دون زمان، كما لو قال: صَلِّ ركعةً وَاحِدَةً فِي هَذَا اليَوْمِ مِنْ أَوَّلِهِ إلى آخِرِهِ لكان مخيراً في أن يفعل ذلك في أيّ الأوقات شاء، ولم يوجب كونُه فعلاً واحداً تقديمه[٤] في أول النهار، فكذلك في مسألتنا مثله. دليل ثانٍ وهو أن الخبر عن الفعل لا يتضمن توقيتَ وقوعه وتعجيلَه بحيث يكون المخبِر كاذباً في حبره إن تأخر الفعل: وكذلك الحالف لَيَقُومَنَّ أو لَيَفْعَلَنَّ لا تقتضي يمينه تعجيل الفعل حتى يكون حانثاً بتأخيره، فكذلك الأمر.

٨٢ ـ أما هم فقد[١] احتج مَن نصر قولهم في هذه المسألة بأن لفظ الأمر اقتضى[٢] إيجاب الفعل، وكونَه لازماً يوجب[٣] تقديمَه، كما أنه لما اقتضى وجوب الاعتقاد وجب تقديمه.

والجواب أنه لم يُوجب تقديمَ الاعتقاد لوجوبه، وإنما أوجبناه

---

(٢) ما بين العلامتين نقص من الأصل.
(٣) نقص من الأصل.
(٤) في الأصل: تقدمه.
٨٢ ـ (١) في م و ق: فاحتج.
(٢) في م و ق: اقتضاء.
(٣) في م و ق: فوجب.

لدليل؛ فإن أريتمونا دليلاً على وجوب تقديم الفعل صرنا إليه والتزمناه.

وجواب ثانٍ وهو أن ما استدلوا به يبطل بالفعل المؤقت، فإنه يجب تقديم اعتقاد فعله ولا يجب تقديم فعله.

٨٣ ـ استدلوا على ذلك أيضاً بأن الأمر يقتضي إيقاع الفعل ولا بدّ للفعل من زمان يقع فيه، ولا ذكر له في اللفظ بتقديم ولا تأخير؛ والأفعال تختلف باختلاف الأوقات، فتكون في وقت طاعة وفي وقت معصية؛ فلا يجوز إيقاع الفعل في وقت إلاّ بدليل. وقد أجمع الكل على جواز إيقاعه[1] عُقيب الأمر؛ فمَن ادّعى جوازه بعد ذلك وجب عليه الدليل.

والجواب أن الذي اقتضى كون الفعل قربة في الوقت الأول تناول الأمر له؛ وقد بيّنا أن تناوله للثاني والثالث كتناوله للأول، فوجب أن يكون أيضاً قربة.

٨٤ ـ استدلوا أيضاً بأنه إذا لم يفعل المأمور به حتى مات لم يخلُ ألاّ يعصي بذلك فيخرج الفعل الواجب عن أن يكون واجباً ويلحق بالنوافل أو يعصي؛ فلا يخلو أن يعصي بعد الموت أو يعصي بالموت أو يعصي إذا غلب على ظنه أنه يفوته؛ ولا يجوز أن يعصي بعد الموت لأنه ليس بوقت تكليف، ولا يجوز أن يعصي بالموت لأن الموت ليس من فعله ولا يجوز أن يعصي إذا غلب على ظنه فوات الفعل لأنه قد يخترم فجأة فلا يغلب على ظنه فواته. فإذا بطلت هذه الأقسام كلها لم يبق إلاّ أن يكون عاصياً بتأخيره عن أول وقت يتلو الأمر؛ وهذا معنى الفور.

والجواب أن هذا يبطل بقضاء رمضان وما يجوز تأخيره من العبادات؛ إذا دلّ الدليل على التأخير عندكم فإن هذا التقسيم موجود فيه، ومع ذلك فإنه يجب على التراخي[1].

---

٨٣ ـ (١) ١ في الأصل: ايقاع.

٨٤ ـ (١) في الأصل: وردت مرتين: على التراخي.

وجواب آخر وهو أن من أصحابنا مَن قال: «لاّ يعصي إذا مات مع العزم على فعله، كما لا يعصي إذا مات قبل فعل الظهر وقبل انقضاء وقتها، إلاّ أن يغلب على ظنه الفوات. ألا ترى أن الوصية كانت واجبة قبل نسخها، [٢]فكان وجوبها متعلقاً بهذا المعنى؟ فلو اخترم فجأة لم يأثم بتركها، ثم لم يدل ذلك على انتفاء وجوبها».

٨٥ ـ استدلوا بأنه لو لم يتعلق الأمر بالوقت الأول لتعلق بوقت مجهول، وذلك لا يجوز، كما لا يجوز تعليقه بالوقت المجهول.

والجواب أن فيما ذكروه لا يمكن امتثال الأمر، وههنا يمكن امتثاله؛ يبيّن ذلك أنه لا يجوز أن يكلف إيقاع [٩ و] الفعل في عين مجهولة ويجوز أن يكلف إيقاع الفعل في أحد الأعيـان على وجه التخيير.

٨٦ ـ **فصل**: إذا ثبت ذلك فإن الواجب على التراخي حالةٌ يتعين وجوبه فيها، وهو إذا غلب على ظن المكلَّف فواته؛ ويجري في هذا مجرى إباحة التعزير للإمام وتأديب الصبي إذا لم يغلب على ظنه هلاكه، وتحريمُه إذا غلب على ظنه هلاكه.

٨٧ ـ **مسألة**: أجمعت الأمة على أن الواجب الموسَّع وقته إذا فُعل في أول الوقت سقط الفرض؛ ثم اختلفوا بعد ذلك في وقت وجوبه، فقال أصحاب الشافعي[١]: إنه يجب في أول الوقت وإنما ضرب آخره توقيتاً للأداء وتمييزاً له من القضاء. وقال أصحاب مالك[١] ـ رحمه اللّه: إن جميع الوقت وقتٌ للوجوب؛ وقال المتأخرون من أصحاب أبي حنيفة[١]: لا يجب بأول الوقت ولا وسطه، وإنما يجب بالوقت الذي إذا تركه كان آثماً. وكان الكرخي[١] يقول: «إن الصلاة المفعولة[٢] في أول الوقت

---

(٢) في م و ق: وكان.

٨٧ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) في الأصل: المعقولة.

تطوّع، وهي تسدّ مسدّ الفرض»، وتارة كان يقول: «هي مراعاة».

والدليل على صحة ما ذهب إليه أصحابنا أن آخر الوقت ليس بأن يكون وقتاً لوجوبه[٣] أولى من وسطه وآخره لجواز أداء الصلاة فيه؛ ولو لم يكن أول الوقت وقتاً للوجوب لم يصحّ أداء الصلاة فيه، كما لا يصح أداء الظهر قبل الزوال.

٨٨ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن أول الوقت[١] لو كان وقتاً للوجوب لأثم المكلف بتأخير الصلاة عنه. فلما علمنا أن تأخير الصلاة عن أول الوقت لا يأثم به[٢] المكلف علمنا أنه ليس بمحل[٣] للوجوب.

والجواب أن هذا يبطل بقضاء رمضان والكفّارة، فإنه لا يأثم بتأخيرهما عن أول وقت الإمكان، وهو من أوقات الوجوب.

وجواب ثانٍ وهو أن جواز التأخير لا يدل على انتفاء الوجوب؛ ألا ترى أن جواز ترك بعض الأمور به على وجه التخيير لا يدل على انتفاء الوجوب.

وجواب ثالث وهو أن ما قلتموه يوجب إخراج الوقت عن كونه موسّعاً، وقد وسّعه اللّه لِمَا في تضييقه من الحرج على الناس وإلزامهم ترك متصرفاتهم ومعائشهم بمراعاة أول الوقت؛ فرفع اللّه ـ تعالى ـ الحرج عن عباده بتوسعة وقت الوجوب[٤]. وهذا الذي ذكره جملة أصحابنا في هذه المسألة. وحكى أبو إسحاق الشيرازي[٥] عن الكرخي[٥] أن الوجوب يتعلق بوقت غير معين وأنه يتعين بالفعل. وهذا

---

(٣) وردت الكلمة مرتين في الأصل.

٨٨ ـ (١) الكلمة ساقطة من الأصل.

(٢) في الأصل: به.

(٣) في م وق: على الوجوب.

(٤) في م وق: هذا، فقط.

(٥) أنظر التعليقات على الأعلام.

أجرأ الأقوال كلها على ما ذكرناه من مذاهب أصحابنا ـ رضي الله عنهم.

٨٩ ـ **مسألة**: لا يجب قضاء الفوائت إلاّ بأمر ثانٍ؛ وبهذا قال القاضي أبو بكر[١] وشيخنا القاضي أبو جعفر[١] وابن خويز منداذ[١]. وقال بعض أصحاب الشافعي[١]: «لا يسقط المأمور به بفوات الوقت ولا يحتاج في القضاء إلى أمر ثانٍ».

والدليل على ما نقوله أن الأمر الموقت مخصوص بإيقاعه في ذلك الوقت وليس بأمر بإيقاعه في غيره ولا إيقاع مثله في غير ذلك الوقت ولا تخييرَ بينه وبين مثله؛ وتعليق الفعل بوقت معين كتعليقه بشخص معين؛ وقد أجمعنا على أن الفعل المأمور به في شخص معين لا يجب قضاؤه في شخص آخر؛ فكذلك الوقت المتعلق بوقت معين.

٩٠ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن الفرض نفس الفعل فلا معتبر بالوقت[١].

والجواب أن هذا يبطل بالقُربة في مكان معين وشخص معين؛ فإن المقصود منه الفعل ومع ذلك فإنه لا يجب قضاؤه في شخص آخر ولا في مكان آخر.

٩١ ـ استدلوا بأنه لمّا ثبت وجوب الفعل لم يجز إسقاطه بمُضي الوقت، كما لا يجوز إسقاط الدَّين المؤجل بمُضي الأجل.

والجواب أن[١] التأجيل لم يدخل في الدَّين لإسقاط الدَّين، وإنما دخل لتأخير المطالبة؛ فإذا انقضى الأجل حلّت المطالبة؛ وليس كذلك الأمر بالعبادة في وقت *معين[٢] فإنه إنما تضمّن فعل تلك [٩ ظ] العبادة

٨٩ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

٩٠ ـ (١) في الأصل: بالقول.

٩١ ـ (١) سقط الحرف من الأصل.

(٢) ما بين العلامتين سقط من م و ق.

في ذلك الوقت خاصة، ولا يتضمن فعلها في وقت* آخر فيحتاج إيجاب القضاء في وقت آخر إلى أمر مجدد.

وجواب ثانٍ وهو أن الدَّيْن[3] لا يسقط بفوات العين *ولذلك لم يسقط*[4] بفوات الوقت؛ *وليس كذلك العبادة، فإنها تسقط بفوات العين فوجب أن تسقط بفوات الوقت*[5].

٩٢ ـ مسألة: الأمر بالفعل يقتضي إجزاء المأمور به؛ ومعنى ذلك أنه إذا فعل المكلَّف ما أُمِر به فقد امتثل الأمر وسقط عنه فرضه. وقال بعض المعتزلة: «الأمر بالشيء لا يقتضي إجزاء المأمور به».

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه أن الفعل لزمه بالأمر على وجه الوجوب؛ فإذا فعل ما أُمر به على الوجه الذي أُمر به زال الأمر وبرئت الذمّة.

٩٣ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن كثيراً من العبادات أُمر الإنسان بفعلها ثم لا تُجزئه كالمضي في الحج الفاسد، فدلّ ذلك على أن الإجزاء[1] يفتقر إلى دليل غير الأمر.

والجواب أن المضي في الحج الفاسد لم يجب بالأمر بالحج، وإنما اقتضى الأمر بالحج فعل الحج على صفات وشروط لو فعله عليها لكان مجزئاً؛ فلما أخلّ المأمور ببعض شروط الإجزاء لم يُجْزِه ذلك الحج ووجب عليه المضي في فاسده بأمر آخر؛ ألا ترى أن مِن العبادات ما أُمر بها ولم يؤمر بالمضي في فاسدها كالصلاة والطهارة؟ فإذا ثبت ذلك فالأمر بالمضي في الحج الفاسد دليل على إجزاء المضي

---

(٣) في الأصل: الذي.

(٤) في الأصل: فوجب ان يسقط، والتصويب من م و ق.

(٥) ما بين العلامتين سقط من الأصل.

٩٣ ـ (١) في الأصل: الاخرى.

فيه، وأنه متى فعل ذلك فقد برئت ذمّته من المضي وبقي عليه امتثال الأمر بالحج على الشرائط[٢] المأمور بها[٣].

٩٤ ـ مسألة: الأمر بالفعل لا يتناول المكروه منه. وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة[١] وبعض أصحابنا إلى أن الأمر بالفعل يتناول ما يقع عليه الاسم وإن كان مكروهاً.

والدليل على ما نقوله أن المكروه منهيٌّ عنه، والنهي عن الفعل يقتضي تركه، والأمر به يقتضي فعله، فيستحيل أن يكون الأمر يتناول المكروه لأنه بمنزلة أن يقول: «الأمر بالفعل يقتضي فعل المنهي عنه؛ وقد ثبت النهي عن الطواف مع الحدث، فكيف يجب وهو مَنهي عنه؟».

٩٥ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن نفس الطواف مأمور به لأن الأمر يتناوله والكراهية والنهي يتعلقان بترك الطهارة، فصار المأمور به غير المنهي عنه.

والجواب أنكم قد أحَلْتم السؤال لأنه إن كان الطواف بالبيت على غير طهارة[١] لا يتناوله النهي وإنما يتناول ترك الطهارة، فلا معنى لقولكم: «إن الأمر يتناول المكروه من الفعل».

وجواب ثانٍ وهو أن النهي إنما يتناول الطواف على غير طهارة لا ترك الطهارة. يدلك على ذلك أنه لو ترك الطهارة ولم يجب عليه طواف لما كان منهياً عن ترك الطهارة: ولو تنفَّل الطواف على غير طهارة لكان قد أتى ما نُهي عنه.

وجواب ثالث وهو أنه لا يجوز أن يقال: إن الطواف على غير

---

(٢) في الأصل: الشرط.

(٣) في الأصل: به

٩٤ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

٩٥ ـ (١) في الأصل: ولا.

طهارة حَسَن مأمور به وترك الطهارة له قبيح منهي عنه، كما لا يجوز أن يقال: إن السجود للأوثان والنيران حسن مأمور به وإن قصده[2] الأوثان به هو القبيح المنهي عنه.

٩٦ ـ **مسألة**: إذا نسخ وجوب الأمر لم يجز أن يحتجّ به على الجواز. قاله القاضي أبو بكر[1] والقاضي أبو محمد بن نصر[1]. وقد ذهب بعض أصحاب الشافعي[1] ـ رحمه الله ـ إلى جواز ذلك.

والدليل على صحة ما ذهب إليه أصحابنا أن الأمر الواجب يقتضي وجوب الفعل وأن يستحق بتركه العقاب. وهذا ضد الجواز لأن الجائز ما جاز فعله وتركه، وذلك إنما يكون مباحاً أو مندوباً إليه. فإذا ثبت أن معنى الجواز مناقض لمعنى الوجوب استحال أن يكون أحدهما من مقتضى الآخر.

٩٧ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن في ضمن إيجاب الشيء الندب إليه؛ فإذا رفع وجوبه بقي الندب، ومقتضى الندب الجواز.

والجواب عنه ما تقدم.

٩٨ ـ مسألة: الآمر لا يدخل في الأمر. وقد قال بعض أصحاب الشافعي[1]: «يدخل في الأمر».

والدليل على ما نقوله أنه استدعاء للفعل فلا يدخل المستدعى فيه كالشفاعة.

ودليل ثانٍ وهو أن السيد إذا قال لعبده: «إسْقِنِي مَاءً» لم يُفهم منه وقوع السيد تحت الأمر ولا يجب عليه اللوم والتوبيخ [١٠ و] بترك الفعل المأمور به؛ فثبت أنه غير متوجه إليه.

٩٩ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن الأمر بالشيء يقتضي الإخبار عن

(٢) في م وق: قصد، فقط.

٩٦ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

٩٨ ـ (١) التعليقات على الأعلام.

وجوبه في الشرع؛ فكان بمنزلة ما لو قال: «هذه العبادة واجبة».

والجواب أن هذا الأصل غير مسلّم؛ وإن سلّمنا فالفرق بينهما أن قوله: «هذه العبادة واجبة» إخبار والخبر يجوز أن يدخل فيه المخبِر، والأمر استدعاء الفعل[1] فلا يجوز أن يدخل فيه المستدعي؛ ألا ترى أن المخبِر يجوز أن يفرد نفسه بالإخبار عنها، والآمر لا يجوز أن يفرد نفسه بالأمر لها؟

١٠٠ ـ إذا أُفرد النبي ـ ﷺ ـ بالخطاب بالأمر فإن الظاهر إفراده بذلك الحكم من جهة اللفظ ومفهوم اللغة؛ إلّا أن الشرع قد ورد بالأمر باتباعه والاقتداء به، فوجب اتباعه فيما أُفرد بالأمر به، إلّا أن يدل الدّليل على اختصاصه به.

والدليل على ذلك أن الصحابة ـ رضي اللَّه عنهم ـ كانت تمتثل أفعاله؛ فلو جاز أن ينفرد بجميع الأحكام لما جاز أن يستنّوا بأفعاله حتى يسألوه؛ وفي علمنا باسْتِنَانهم به واقتدائهم بفعله دليل على ما قلناه.

ودليل ثانٍ وهو ما رُوي أن امرأة سألت أُم سلمة عن القُبلة للصائم، فقال لها ـ ﷺ: «هَلاَّ[1] أَخْبَرتِهَا أَنِّي أُقَبِّلُ وَأَنَا صَائِمٌ». ولو كان ما يفعله ظاهره الاختصاص به[2] لما كان لأُم سلمة[3] أن تخبرها بذلك.

١٠١ ـ مسألة: المسافر والمريض مخاطَبان بالصوم، مخيَّران بينه وبين صوم غيره. وقال القاضي أبو بكر[1] والقاضي أبو جعفر[1]: المسافر

---

٩٩ ـ (١) في م وق: للفعل.

١٠٠ ـ (١) في النسخ الثلاث: هل لا.

(٢) في م وق: له.

(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.

١٠١ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام؛ وقد سقط من م وق: والقاضي أبو جعفر.

مخاطب[٢] بالصوم دون المريض. وروي عن الكرخي[١] أنه قال: «المسافر والمريض[٣] غير مخاطبين في رمضان، وإنما فرضهُما صيامُ أيام أُخر؛ فإن صاما رمضان نابَ عن فرضهما كمؤدي الزكاة قبل الحَوْل».

والدليل على ما نقوله أن المسافر لو صام أثيب على فعله[٤] وناب صومه عن فرضه؛ فلو كان غير مخاطب بصومه لما كان مُثاباً في فعله. ألا ترى أن الحائض لما كانت غير مخاطبة بالصوم لم يَجُز عن فرضها ولم يكن في ذلك ثواب؟

١٠٢ - أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن صوم رمضان لو كان واجباً على المسافر لما جاز له تركه كالحاضر.

والجواب أن هذا يبطل بمن خُيِّر بين أشياء واجبة، فإنه يجوز له ترك كل واحد منهما، ولا يدل ذلك على انتفاء الوجوب، ويبطل بما وسِّع وقته من العبادات أيضاً.

١٠٣ - مسألة: الحائض غير مخاطبة بالصوم. وذهب بعض أصحابنا إلى أنها مخاطبة بالصوم.

والدليل على ما نقوله أنها لو صامت لم تؤدِّ بذلك فرضاً ولا أجزأ ذلك عمّا[١] وجب عليها من الصيام. وقد بيّنّا أن الأمر بالشيء يتضمن إجزاءه وسقوط موجب الأمر بامتثاله؛ فلو كانت الحائض مخاطبة بصوم رمضان لوجب، إذا صامت، أن يسقط بذلك فرض الصوم ومُقتضى الأمر. وفي إجماعنا على بطلان ذلك دليل على ما قلناه.

---

(٢) في م وق: هكذا وردت الكلمتان؛ وفي الأصل: المسافر والمريض مخاطب؛ وفي الطرة إصلاح: المسافر والمريض مخاطبان.

(٣) في م وق: المريض والمسافر.

(٤) في م وق: صومه.

١٠٣ - (١) في الأصل: عن ما.

١٠٤ ـ أما هم فاحتج من نصر قولهم بأن الحائض يجب عليها قضاء صوم رمضان ولا يجب عليها قضاة الصلاة؛ فلو كان الصوم لا يجب عليها لم يجب القضاء كما لا يجب قضاء الصلاة.

والجواب أنكم إذا أردتم بقولكم: «قضاء رمضان» أنه على سبيل البَدَل من أيام الحيض في رمضان فلا نسلم؛ وإن أردتم بذلك أنه صوم وجب عليها بشرط حيضتها في رمضان، فذلك صحيح. والوجوب إنما تعلّق[1] بسائر أيام السنة على التخيير لا بأيام رمضان بدليل إجزاء تلك الأيام دون أيام رمضان.

وجواب ثانٍ وهو أنّا قد اتفقنا على أن القضاء يجب بأمر ثانٍ غير أمر الأداء؛ وهذا يُبْطل أن يدل وجوب القضاء على وجوب الأداء لتعلّق كل واحد منهما بأمر يختص به.

١٠٥ ـ **مسألة**: إطلاق لفظ الأمر يتنـاول الحر والعبـد؛ وقال ابن خُـوَيز منداذ[1]: «لا يتناول العبد». والذي يدل على صحة ما قلناه أن صلاح الخطاب للعبيد كصلاحه للأحرار؛ فليس توجُّهُه للأحرار بأولى من توجّهه للعبيد.

١٠٦ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن منافع العبيد[1] مستحقة لمالكه، فلا يجوز أن يتناوله الأمر المطلق، لأن ذلك منع لسيده من التصرّف فيه.

والجواب أن سيده إنما يملك تصرفه فيه على وجه مخصوص، ولا يملك منعه عن[2] عبادة ربه.

وجواب ثانٍ وهو [١٠ ظ] أنه لو كان ما ذكرتموه يمنع أن يتوجه

---

١٠٤ ـ (١) في م و ق: يعلق.
١٠٥ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
١٠٦ ـ (١) في م و ق: العبد.
(٢) في م و ق: من.

إليه الأمر المطلق لَمُنِع أن يتوجّه إليه الأمر الخاص؛ وهذا باطل باتفاق الأمة.

١٠٧ ـ مسألة: لا خلاف بين الأمة أن الكفار مخاطبون بالإيمان؛ واختلفوا في فروع الديانات كالصوم والصلاة والحج؛ فعندنا أنهم مخاطبون بذلك، وهو الظاهر من مذهب مالك[١] ـ رحمه الله. وقال ابن خويزمنداذ[١]: «هم غير مخاطَبين بذلك».

والدليل على ما قلناه قوله ـ تعالى: ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَر. قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ المُصَلِّينَ. وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ المِسْكِينَ. وَكُنَّا نَخُوضُ مع الخَائِضِينَ. وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴾[٢]. فأخبر ـ تعالى ـ أن العذاب حُقّ عليهم بترك الصلاة والإطعام ولغو القول والخوض؛ وأورد ذلك تحذيراً للمؤمنين من مواقعة مثل ذلك.

دليل ثانٍ وهو قوله ـ تعالى: ﴿ والَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً[٣] آخَرَ وَلاَ يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ وَلاَ يَزْنُونَ؛ وَمَنْ يَفْعَل ذَلِك يَلْقَ أَثَاماً ﴾[٤].

ودليل ثالث وهو قوله ـ تعالى: ﴿ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لاَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ، وَهُمْ بالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴾[٥].

ودليل رابع وهو إجماع الأمة على أن الكافر معاقب على قتل الأنبياء وتكذيب الرسل.

١٠٨ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأنه لا يصح منه التقرب بالعبادات إلى

١٠٧ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) الآيات: ٤٢ إلى ٤٦ من سورة المدثر(٧٤).
(٣) نقص من الأصل.
(٤) الآية: ٦٨ من سورة الفرقان (٢٥).
(٥) جزء من الآية: ٦، والآية: ٧ من سورة فصّلت (٤١)؛ ولم يرد الاستشهاد إلا في م وق، مع الاستهلال بـ: فويل.

اللَّه ـ تعالى ـ مع مقامه على كفره، فاستحال بذلك أمره.

والجواب أن هذا غلط لأن المُحْدِث مأمور بفعل الصلاة مع كونه مُحدِثاً، وإن كان لا يصح منه فعلها؛ ولكنه لمّا كان له سبيل إلى إزالة المانع منها صحّ أن يؤمر بها، فكذلك الكافر.

١٠٩ ـ استدلوا بأن العبادات لو كانت واجبة على الكفار لوجب عليهم قضاؤها إذا أسلموا، كما يجب ذلك على تارك الصلاة المسلم.

والجواب أن القضاء يجب بأمر ثانٍ، ولذلك وجبت الجمعة *على المكلفين*[1] ولم يجب عليهم قضاؤها.

١١٠ ـ **مسألة**: إذا قال الصحابي: أمرنا رسول اللَّه ـ ﷺ ـ بكذا *أو نهانا عن كذا*[1] وجب حمله على الوجوب. وقال أبو بكر بن داود[2]: «مَن قال: إنه لا[3] يحمل على الوجوب حتى ينقل إلينا لفظه فهو كلام صحيح». وحكى شيوخنا عن داود[2] أيضاً أنه لا يُحمل على الوجوب إلّا بنقل لفظ الأمر.

والدليل على ما نقوله أن معرفة الأمر والنهي من غيرهما طريقُه اللغة، والصحابة ـ رضي اللَّه عنهم ـ من أهل اللسان وأرباب البيان. وإذا وجب الرجوع في كون الكلمة أمراً أو غير أمر إلى زهير[2] والنابغة[2] وامرىء القيس[2]، فأن يرجع في ذلك إلى أبي بكر[2] وعمر[2] وعثمان[2] وعلي[2] ـ رضي اللَّه عنهم ـ أولى وأحرى.

١١١ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن الناس اختلفوا في الأمر؛ فمنهم مَن جعل المندوب إليه مأموراً به، فإذا نُقل اللفظ وحُمل على الوجوب لم

---

١٠٩ ـ (١) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

١١٠ ـ (١) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) ساقط من الأصل.

نأمن أن يكون قد ندب النبي - ﷺ - إلى أمر فاعتقد السامع أن ذلك أمر فرواه على حسب اعتقاده؛ فلم يجز حمله على الوجوب.

والجواب أنّ هذا إنْ منع من حمل قوله: أَمَرنَا رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - بِكَذَا على الوجوب لما ذكرتَه، وجب أن يمنع من حمل روايته: قَال رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ -: إِفْعَلْ على الوجوب، لجواز أن يعتقد الأمر بمجرده يقتضي الندب؛ وقد كانت مع لفظة إِفْعَلْ قرينة تدل على الندب فترك نقلها، لأن مجرد الأمر عنده يدل على الندب استغناءً عنها. فإن لم يجب التوقف في هذا الموضع لم يجب ما قلتَه.

وجواب ثانٍ وهو أن كون الأمر يشتمل على الوجوب والندب طريقه اللغة والرجوع في مثله إليهم.

١١٢ - مسألة: الأمر يقع حقيقة على القول والفعل؛ وإليه ذهب أكثر أصحاب الشافعي[(١)]. وقال ابن خويزمنداذ[(١)]: «الأمر لا ينطلق على الفعل[(٢)] حقيقة»؛ وإليه ذهب أصحاب أبي حنيفة[(١)]. والدليل على ما نقوله[(٣)] قوله - تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾[(٤)] وقوله - تعالى: ﴿ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ ﴾[(٥)]. وقال الشاعر [من الطويل]:

فَقُلْتُ لَهَا: أَمْرِي إِلَى اللَّهِ كُلُّهُ وَإِنِّي إِلَيْه فِي الإِيَابِ لَرَاغِبُ[(٦)]

والمراد به الفعل.

١١٣ - أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأنه لو كان الأمر حقيقة في الفعل كهُو

---

١١١ - (١) التصلية ساقطة من الأصل؛ وفي م و ق: صلى الله عليه، فقط.

١١٢ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) في الأصل: القول، وقد سقطت: حقيقة، من م و ق.

(٣) في الأصل: نقول، فقط.

(٤) جزء من الآية: ٣٨ من سورة الشورى (٤٢).

(٥) جزء من الآية: ٦٢ من سورة النور (٢٤).

(٦) أنظر التعليقات على الأعلام: شاعر مجهول (٢).

في القول لوجب أن يتصرف في الفعل؛ فيقال: أَمَرَ بِأَمْرٍ كما يقال ذلك في القول.

والجواب أن هذا قياس في اللغة ولا يَجوز.

وجواب ثانٍ وهو [١١ و] أنه لو كان لفظ الأمر في الفعل مجازاً منقولاً عن القول لوجب أن يكون تصريفه كتصريفه، لأن ما يستعمل فيه لفظ غيره على سبيل المجاز جرى عليه في موضع الاستعارة من التصريف ما يجري عليه فيما وضع له. ولما لم يُصرَّف هذا اللفظ في الفعل علمنا أنه ليس بمنقول من القول إليه.

وجواب ثالث وهو أن من الأفعال ما لا يتصرف وإن كان حقيقة كقوله(١): لَيْسَ وعَسَى، وقولنا: يَذَعُ بمعنى يترك، لا ينطق منه بالماضي، وإنما ذلك بحسب ما نطقت به العرب في ذلك كله.

١١٤ ـ استدلوا بأنه لمّا(١) لم يستعمل في أنواع الأفعال وإنما يستعمل في جملتها علمنا أنه مجاز؛ ولذلك لا يقال في الأكل: إنَّهُ أَمْرٌ وفي المشي: إنَّهُ أَمْرٌ، وفي غير ذلك من أنواع الأفعال، وإن(٢) قيل في جنس الفعل: إنَّهُ أَمْرٌ.

والجواب(٣) أنّا لا نسلم، لأنه لا يقال في أنواع الأفعال: إنَّهَا أَمْرٌ، بل يقال للماشي: مَا أَمْرُكَ وَمَا شَأْنُكَ؟ وكذلك في سائر أنواع الأفعال.

وجواب ثانٍ وهو أن هذا ينتقض بالحال؛ فإن هذه اللفظة تقع على جملة أفعال الإنسان دون تفاصيلها وأنواعها، ولم يجب لأجل

---

١١٣ ـ (١) في م و ق: كقولنا.

١١٤ ـ (١) الحرف ساقط من م و ق.

(٢) في الأصل: فان.

(٣) في م و ق: فالجواب.

ذلك أن تكون مجازاً، بل قد اتفقنا على أنها حقيقة.

١١٥ ـ مسألة: الأمر بالشيء نهي عن ضدّه من جهة المعنى؛ وعليه عامة الفقهاء. وقالت المعتزلة[١]: الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده.

والدليل على ما قلناه أن مَن أمر زيداً بالقيام فإن ذلك يتضمن نهيه عن الاضطجاع، لأنه يستحيل أن يكون مضطجعاً مع امتثال أمره في القيام. والأمر على سبيل الوجوب والإلزام، إذا عَرِي من التخيير اقتضى تحريم ترك الفعل المأمور به؛ وهذا معنى كونه نهياً عن ضده.

١١٦ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأنه لما كانت صيغة الأمر غير صيغة النهي استحال أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده.

والجواب أنّا لا نقول: إن صيغة الأمر هي صيغة النهي، وإنما نقول: إن الأمر بالشي[١] يقتضي النهي عن ضده من جهة المعنى، على ما بيّناه.

مســائل النهي

١١٧ ـ النهي له صيغة تختص به، فإذا وردت متجردة عن القرائن اقتضت التحريم.

والنهي على ضربين: نهي تحريم، ونهي كراهية. وقد تقدم الكلام في هذا كله في أبواب الأمر فأغنى عن إعادته.

١١٨ ـ مسألة: النهي عن الشيء يقتضي فساد النهي عنه؛ وبهذا قال القاضي أبو محمد[١] وجمهور أصحابنا *وأصحاب أبي حنيفة[١] والشافعي[١]. وبه قال الشيخ أبو بكر[١] بن فَوْرك*[٢] وقال القاضي أبو بكر[١] وأبو

---

١١٥ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

١١٦ ـ (١) في الأصل: بالنهي.

١١٨ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

عبد اللّه[1] الأزدي[3] والقاضي أبو جعفر السمناني[1] وأبو بكر[11] القفال[4] من أصحاب الشافعي - رحمهم اللّه[5]: «إن النهي عن الشيء لا يقتضي فساد النَهي عنه».

والدليل على ما نقوله ما رُوي أن النبي - ﷺ - قال: «مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهْوَ رَدٌّ». ومعنى رَدٌّ فاسد؛ يقال: رَدَّ فُلَانٌ على فُلَانٍ فِي تَأْلِيفِهِ وَمَقَالَتِهِ إذا أفسد ذلك.

ودليل ثانٍ وهو أن النهي عن الشيء ينفي الإباحة له[6] والأمر به، ولا دليل في الشرع يدل على إجزاء الفعل وصحته غير الإباحة والأمر به؛ وذلك مُنافٍ[7] للنهي، فوجب لذلك دلالة النهي على فساد المنهي عنه.

١١٩ - فإن قيل: إن خبر اللّه - تعالى - عن إباحة الفعل يدل على صحته، قيل له: إن الخبر عن إباحة اللّه الفعلَ يتضمن الإباحة له، وإنما صار مباحاً بالإباحة لا بالخبر عن الإباحة.

ودليل ثالث وهو أن النهي من الباري - تعالى - إذا ورد في تمليك بيع أو نكاح أو هبة اقتضى ذلك منع التمليك وإبطاله؛ فدلّ على فساد العقد[1] المنهي عنه.

دليل رابع وهو اتفاق الأمة على الاستدلال بالنهي الوارد في القرآن والسنّة على فساد المنهي عنه وكونه غير حالٍّ محلّ الصحيح؛ من ذلك استدلالهم على فساد عقد الربا بقوله - تعالى: ﴿ وَذَرُوا مَا

---

(٣) في م وق: الاذري.
(٤) في الأصل: ابن القفال.
(٥) الدعاء بالرحمة من الأصل فقط.
(٦) سقط من الأصل.
(٧) سقط من م وق.
١١٩ - (١) ساقط من الأصل.

بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ﴾[٢] ونهي النبي - ﷺ - عن بيع الذهب بالذهب متفاضلاً، واحتجاج عمر[٣] في تحريم نكاح المشركات وفساده بقوله - تعالى: ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ ﴾[٤]، واستدلالهم على فساد بيع الغَرر بالنهي عنه وفساد نكاح الأمهات والبنات والجمع بين الأختين في النكاح بالنهي الوارد في ذلك.

١٢٠ - أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأنه لو كان موجب النهي ومقتضاه في اللغة فساد المنهي عنه لوجب أن تكون كل [١١ ظ] قرينة أخرجته عن ذلك فقد أخرجته عن الحقيقة إلى المجاز ولوجب أن يكون النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة والذبح بالسكين المغصوب مجازاً لا حقيقة.

والجواب أن المجاز ما تجوّز به عن موضوعه واستعمل على غير وجهه؛ وإذا كان مقتضى النهي فسادَ المنهي عنه، ودلّ الدليل في موضع على صحته فلم *يُنقل عن*[١] موضوعه ولا استعمل في غير وجهه، وإنما دلَّ الدليل على إبطال بعض أحكامه؛ كما أن النهي إذا اشتمل على أشياء ثم استخرج الاستثناء منها بعضَها لم يخرجه ذلك عن الحقيقة إلى المجاز لإبطاله بعض أحكامه. فبطل ما تعلقوا به.

ذكر العموم وأقسامه وأحكامه

١٢١ - وقد ذكرنا[١] أن المحتمَل على ضربين: ظاهر وعموم. وقد تكلمنا على الظاهر والكلام ههنا في العموم.

---

(٢) جزء من الآية: ٢٧٨ من سورة البقرة (٢).
(٣) في الأصل: ابن عمر، والتصويب من م و ق. أنظر التعليقات على الأعلام.
(٤) جزء من الآية: ٢٢١ من سورة البقرة (٢)؛ واقتصر الأصل على إيراد: حَتَّى يُؤْمِنَّ.
١٢٠ - (١) في م و ق: يستعمل في غير.
١٢١ - (١) أنظر الفقرة ٤١ من هذا الكتاب.

١٢٢ - **فصل**: إعلَم أن العموم ثمانية ألفاظ: لفظ الجَمْعِ[١] كالمسلمين والمؤمنين والأبرار والفجار، ولفظ الجنس كالحيوان وِالإبل والناس، والألفاظ الموضوعة للنفي نحو قولك: مَا جَاءني مِنْ أَحَدٍ، والألفاظ المُبهمة كمَنْ فيمن يعقل ومَا فيما[٢] لا يعقل، وأيٌّ فيهما، وأَيْنَ في المكان، ومَتَى في الزمان.

وهذان وهؤلاء والأسماء الموضوعة للاستيعاب كالكل والجميع والعموم[٣] والشمول والاستيعاب والاستيفاء، *والاسم المفرد إذا تعرف بالألف واللام، وما أُضيف إلى شيء من هذه الأقسام*[٤]، وضمير التثنية والجمع نحو قولك: أَنْتُما وأَنْتُم وعَلَيْكُمَا[٥] وعَلَيْكُمْ وما جرى مجراه[٦].

١٢٣ - وهذا على ضربين: فإن علم أنه أُريد به العهد حُمل عليه؛ وإن لم يرد معه قرينة تدل على العهد فقد اختلف أصحابنا فيه. فذهبت طائفة إلى أنه إذا ورد عارياً من القرائن[١] حُمل على الواحد[٢]؛ وبه قال الجبائي[٣]. وذهبت طائفة إلى أنه يحمل على العموم واستغراق الجنس؛ وهو الصحيح وبه قال أبو إسحاق الشيرازي[٣].

والدليل على ذلك أن قولنا: رَجُلٌ يقع حقيقة لكل واحد من الجنس؛ فإذا دخلت الألف واللام ولم تقتض إلاّ العهد أو استغراق

---

١٢٢ - (١) في الأصل وفي م: الجميع، وقد صوّبناه من ق.
(٢) هكذا في الأصل، وفي م وق: في ما.
(٣) في م وق: والعول.
(٤) ما بين العلامتين سقط من م وق.
(٥) في الأصل: وعليهم.
(٦) في م وق إضافة: والاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام.
١٢٣ - (١) القولين: هكذا في م وق.
(٢) في الأصل: العموم.
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.

الجنس، ولم يكن ثَمَّ عهد يعلمه ولا فائدة يصرف إليها الألف واللام، وجب حملها على استغراق الجنس، لأن ترك ذلك مُبطل لفائدة الكلام، وموضع دخول الألف واللام وحمل الكلام على ما فيه فائدة أولى.

ودليل ثانٍ وهو أن دخول الألف واللام يفيد التعريف بلا خلاف بين أهل اللسان؛ وذلك يكون على ضربين: إما أن يُراد به تعريف الجنس وتمييزه من مثله، وذلك لا يكون إلاّ بعهد بين المتخاطِبَيْن، والثاني أن يراد به تمييز الجنس من غيره من الأجناس، وذلك لا يكون إلاّ باستيعابه[٤]. فإذا لم يكن العهد لم يكن بدّ من حمله على العموم.

١٢٤ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن الواحد إذا عُرف بالعهد وقع عليه الرجل حقيقة، وما وقع على الواحد لا يجوز أن يقع حقيقة على الجنس.

والجواب أن هذا يبطل بِطَائِفَةٍ، فإنها تقع على الواحدْ حقيقة وعلى الجماعة حقيقة؛ وكذلك ذَوْدٌ يقع على الواحد حقيقة وعلى الجماعة حقيقة.

وجواب ثانٍ وهو أن لفظة رَجُلٌ لا توجب الاستيعاب، وإنما يوجب ذلك الألف واللام، لأنها تعرف بالاستيعاب أو[١] العهد، ولا خلاف في ذلك؛ فإذا لم يكن ثَمّ عهد يعلم اقتضت الاستيعاب والعموم.

١٢٥ ـ استدلوا بأن اللام لا تفيد أكثر من تعريف النكرة، فإذا كان النكرة لا يقتضي[١] إلاّ واحداً، فكذلك ما عرف بالألف واللام.

---

(٤) في الأصل: باستعانه

١٢٤ ـ (١) الواو ساقط من الأصل.

١٢٥ ـ (١) في الأصل: تقتضي.

والجواب أن هذا يبطل باسم الجمع إذا دخل عليه الألف واللام، فإنه لا يقتضي أكثر من التعريف، ومع ذلك فإن المعرّف يقتضي استيعاب الجنس والمنكر منه لا يقتضيه.

وجواب ثانٍ وهو أن دخول الألف واللام لا يفيد أكثر من التعريف، كلام صحيح، إلاّ أن التعريف يكون على ضربين: بالعهد أو باستغراق الجنس؛ فإذا لم يكن ثَمَّ عهد وجب أن يكون تعريفه باستغراق الجنس.

١٢٦ ـ استدلوا بما روي عن ابن عباس[١] أنه قال في قوله ـ تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً، إِنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً﴾[١م]: لن يغلب عسر يسرَيْن. قالوا:[٢] فلو لم يكن العسر[٣] الثاني هو الأول لم يجز ذلك.

والجواب أن هذا حجة لنا لأن العسر الأول[٤] [١٢ و] لما دخلت عليه الألف واللام حكم فيه باستغراق الجنس؛ ولذلك قال: إن الثاني هو الأول، واليسرُ الذي فيه الألف واللام لم يُحكم للفظ الأول فيه باستغراق الجنس؛ ولذلك قال: إن الثاني غير الأول؛ فثبت ما قلناه.

١٢٧ ـ **مسألة**: إذا ثبت ذلك فهذه الألفاظ موضوعة للعموم؛ فإذا وردت وجب حملها على عمومها إلاّ ما خصّه الدليل؛ هذا قول جمهور أصحابنا كالقاضي أبي محمد[١] والقاضي أبي الحسن[١] والشيخ أبي تمام[١] وغيره، وهو مذهب عامة الفقهاء؛ وهو قول مالك[١] ـ رحمه اللّه. وقال القاضي أبو بكر[١] والقاضي أبو جعفر[١]: «ليس للعموم صيغة

---

١٢٦ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(١ م) الآيتان: ٥ ـ ٦ من سورة الشرح (٩٤)، وفاء الاستهلال ساقط من م و ق.

(٢) في الأصل هكذا والفاء ساقطة من م و ق.

(٣) الكلمة ساقطة من م و ق.

(٤) الكلمة ساقطة من م و ق.

١٢٧ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

تقتضيه[٢] بمجردها، فإذا وردت هذه الألفاظ لم يجز حملها على العموم ولا غيره إلاّ بقرينة تدل على المراد بها». *وقد صرّح الشيخ أبو بكر بن فورك[١] بالقول بالعموم فقال في أصول الفقه: «إذا ورد اللفظ تُؤُمِّل وطلبت أدلة الخصوص؛ فإن عُدمت حُمل[٤] على العموم». وحكىٰ ذلك عن أبي العباس[١]*[٣].

والدليل على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿ إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطاً ﴾[٥].

١٢٨ ـ وجه الدليل منها أن إبراهيم ـ عليه السلام ـ حملها على العموم وأشفق من ذلك؛ ولا يجوز أن يكون اقترنت باللفظ قرينة العموم لأن ذلك يمنع التخصيص.

١٢٩ ـ ودليل ثانٍ وهو أنه لما ـ نزل[١] قوله ـ تعالى: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴾[٢]، قال عبد الله بن الزِّبَعْرى[٣]: «والله لأخصِمنّ محمداً»؛ فجاء إلى رسول الله ـ ﷺ ـ فقال له: «قد عُبد المسيح، وعُبدت الملائكة، أفيدخلون النار؟»؛ فأنزل الله ـ تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾[٤]. وجه الدليل من ذلك أنه احتج على النبي ـ ﷺ[٥] ـ بعموم اللفظ، وهو من أهل اللسان، ولم ينكر ذلك عليه النبي ـ ﷺ ـ وإنما أوجب بالتخصيص.

---

(٢) في م وق: يقتضيه، وفي الأصل وردت غير واضحة، وما أثبتناه فهو من تصويبنا.
(٣) ما ورد بين العلامتين يمثّل نقصاً من الأصل.
(٤) الكلمة ساقطة من م.
(٥) جزء من الآية: ٣١، وجزء من الآية: ٣٢ من سورة العنكبوت (٢٩).

١٢٩ ـ (١) في الأصل: نزلت.
(٢) الآية: ٩٨ من سورة الأنبياء (٢١).
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٤) الآية: ١٠١ من سورة الأنبياء (٢١).
(٥) التصلية ساقطة من الأصل، وفي م وق: صلى الله عليه، فقط.

١٣٠ ـ دليل ثالث، وهو ما روي أن عثمان بن مظعون[1] أنشد [من الطويل]:

أَلاَ كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلاَ اللَّهَ بَاطِلُ ....

فقال [النبي ـ ﷺ ـ]: «صَدَقَ». فأَنشد:

.... وكُـلُّ نَعِيمٍ لاَ مَحَالَـةَ زَائِـلُ

فقال [النبي ـ ﷺ ـ]: «كَذَبَ! نَعِيمُ الجَنَّةِ لاَ يَزُولُ». ولو لم يكن قول الشاعر اقتضى العموم لما جاز تكذيبه.

١٣٠ م ـ دليل رابع، وهو اتفاق الصحابة وأهل اللغة على القول بالعموم؛ ولذلك كانوا يستدلّون به في كل ما يرد عليهم من الأمر والأخبار، ولا يرجعون فيه إلّا إلى مجرده وظاهره. وعلى ذلك عملوا في قوله ـ تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ، لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ﴾[1]، وفي قوله ـ تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾[2] وفي قوله ـ تعالى: ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ﴾[3]، *وقوله ـ تعالى: ﴿ لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ﴾[4]، وقوله ـ ﷺ ـ: «لاَ وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»*[5]، وقوله ـ ﷺ ـ: «لاَ تُنْكَحُ المَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلاَ خَالَتِهَا».

١٣١ ـ فإن قيل: إن هذه الآيات والأخبار لم تحمل على عمومها بمجردها، وإنما حملت على ذلك بقرائن اقترنت بها.

قلتُ: هذا خطأ لأن الصحابة كانت تحاجّ بعضها بعضاً

---

١٣٠ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

١٣٠ م ـ (١) جزء من الآية: ١١ من سورة النساء (٤).

(٢) جزء من الآية: ٢ من سورة النور (٢٤).

(٣) جزء من الآية: ٢٧٨ من سورة البقرة (٢).

(٤) جزء من الآية: ٩٥ من سورة المائدة (٥).

(٥) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

وتطالبها بالعموم، ولا ينكر ذلك أحد منها. ولذلك روي عن ابن عمر[1] أنه قال لأبي بكر[1م] في شأن أهل الردّة بحضرة الصحابة: «كيف تُقاتِلهم وقد قال رسول اللّه ـ ﷺ[2]: «أُمِـرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّـاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؛ فَإِذَا قَالُوهَا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّها»». فطالبه واحتج عليه بالعموم، ولم ينكر ذلك أحد من الحاضرين ولا سأله أبو بكر ولا أحد منهم هل شاهد من النبي ـ ﷺ ـ قرينة تدل على العموم، وإنما قال له: «إِنَّ مَنْعَ الزَّكَاةِ مِنْ جُمْلَةِ الحقِّ».

وجواب آخر وهو أنه لو لم يدلّ اللفظ على العموم، وإنما دلّت عليه القرائن، لوجب أن تنقل القرائن لأنها هي المقصودة والتي فيها الحجة ويُعَوّل في الاستدلال عليها دون الألفاظ التي لا فائدة فيها. ولما رأيناهم يحتجون بألفاظ العموم ويعوِّلون عليها علمنا أن العموم مستفاد منها.

١٣٢ ـ دليل خامس وهو أن صحة دخول الاستثناء في هذه الألفاظ دليل على استغراقها للجنس نحو قوله: أُقْتُلُوا المُشْرِكِينَ إلَّا المُعَاهِدِينَ؛ ومعنى الاستثناء أن يخرج من الخطاب ما لولاه لدخل فيه. يدل على ذلك [١٢ ظ] قوله ـ تعالى: ﴿ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً ﴾[1]! فلولا الاستثناء لكان حكم الخمسين حكم الألف كلها. فثبت بذلك أن إطلاق اللفظ يتناول الكل.

١٣٢ م ـ فإن قيل: إنما صحّ الاستثناء لجواز تناول اللفظ له لأنه متناول له، *لا لأنه متناوَل له*[1].

قلنا له: يبطل بألفاظ النكرة نحو قولك: رَأَيْتُ رِجَالاً، لا

---

١٣١ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(١ م) في م وق: رضي الله عنه، وقد سقطت من الأصل. أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) في م وق: سقطت: وسلم. وهذا كثيراً ما يحدث في هاتين النسختين.

١٣٢ ـ (١) جزء من الآية: ١٤ من سورة العنكبوت (٢٩).

١٣٢ م ـ (١) ما بين العلامتين ساقط من الأصل؛ والزيادة من م وق الا له، فهي من ق فقط.

يجوز أن تقول: رَأَيْتُ رِجَالاً إلاَّ بَنِي تَمِيمٍ، وإن كان هذا اللفظ يجوز أن يتناولهم.

١٣٣ - فإن قيل: لو كان اللفظ لاستغراق الجنس لوجب إذا قال: أُقْتُلُوا المُشْرِكِينَ إلاَّ فِرْقَةً أن يجب قتل جميع المشركين نحو الأمر بقتلهم؛ ولا يجوز قتل أحد منهم لأن الفرقة يصحّ[1] أن تقع على كل أحد[2] منهم، وهذا مُحال.

والجواب أن هذا غير صحيح[3]، لأنه يجوز أن يعدل عن الظاهر من العموم إلى التخصيص بدليل؛ ونحن نعلم أنه لا يجوز أن يُستثنى جميع المستثنَى منه؛ فإذا قال: إلاَّ فِرقَةً علمنا أنه لم يرد بالفرقة الجميع، وإنما أراد البعض؛ فيكون هذا يعدل بها عن العموم إلى الخصوص.

وجواب ثانٍ وهو أن قولنا: إلاَّ فِرْقَةً نكرة، والنكرة لا تقتضي العموم على ما سنذكره.

١٣٣ م - دليل سادس وهو أن العادة مستقرة على أن ما دعت إليه الحاجة أكثرَ، كانت النفوس بـه ألهـج وإليه أسرع؛ وألفاظ العموم واستغراق الجنس مما تدعو الحاجة إليه، لأنه مما يتصرف في الكلام، فيبعد بمستقر العادة ألاّ يكون له ألفاظ يتفاهمون بها مع شدة حاجتهم إليها.

١٣٤ - دليل سابع وهو أنه لا يخلو اللفظ المُدَّعى للعموم أن يكون موضوعاً للعموم أو للخصوص أو مشتركاً بينهما؛ وقد بطل القول بالخصوص بيننا وبينكم؛ ولا يجوز أن يكون مشتركاً بينهما لأنه لا يخلو أن يكون

---

١٣٣ - (١) في م وق: تصح.
(٢) هكذا في الأصل وفي ق، أما في م فقد وردت: واحد.
(٣) في م وق: غلط، بدل التركيب الإضافي الوارد في الأصل.

على المراد به دليل أو لا دليل على ذلك، *ويستحيل ألّا يكون على ذلك دليل لأنه لا يصحّ أن يَعلم حينئذٍ خصوصاً ولا عموماً* (١)، ويستحيل أن يكون عليه دليل لأنه لا يخلو أن يكون الدليل لفظاً أو قرينة تقترن به من شاهد الحال، ويستحيل أن يكون لفظاً، لأنه إن كان لفظاً يستغرق الجنس فقد سَلّموا أن للعموم صيغة في بعض الألفاظ؛ وإن كان ذلك اللفظ ليس بموضوع للعموم احتاج إلى لفظ ثانٍ يعلم به واحتاج الثاني إلى ثالث واحتاج الثالث إلى رابع، وهكذا إلى غير غاية؛ وهذا باطل باتفاق. ويستحيل أن يكون ما يدل على المراد من العموم بشاهد الحال لأنّا نحن لا نشاهد الحال فنعلم المراد بذلك من خصوص أو عموم ولا تنقل إلينا قرائن شاهد الحال؛ ولا نُقل إلينا في شيء من الآيات والأخبار أن هذه محمولة على العموم بدليل شاهدناه اضطرنا إلى ذلك؛ وهذا يؤدي إلى ألّا نعلم اليوم عامّاً من خاص؛ وذلك باطل. فإذا بطلت هذه الأقسام كلها لم يبق إلّا أن يكون اللفظ بمجرده يقتضي العموم والاستغراق.

١٣٥ ـ *ودليل ثامن وهو أن قولنا: بَعْضٌ نقيض قولنا: كُلٌّ؛ فلذلك يعدّ أهل اللغة مناقضةً قولَ القائل: أَعْطِ بَعْضَ القَوْمِ جَميعَهُمْ؛ ولو كان ظاهر الجميع لا ينافي البعض لَمَا كان في ذلك مناقضة؛ كما لا يعدّون من المناقضة: أَعْطِ بَعْضَ القَوْمِ أَكْثَرَهُمْ وأَعْطِ جَمِيعَ القَوْمِ كُلَّهُمْ. وإذا كان ظاهر لفظ الجَمِيعِ مناقضاً للفظ البَعْضِ استحال أن يتناول ظاهر لفظ الجميع البعض.

١٣٦ ـ ودليل تاسع وهو أن أهل اللغة إذا أرادوا الاستيعاب فزعوا إلى لفظ الكُلِّ والجَمِيعِ؛ وعلى ذلك ورد قوله ـ تعالى: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعونَ ﴾(١). فلو كانت هذه الألفاظ مشتركة بين البعض

---

١٣٤ ـ (١) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

١٣٦ ـ (١) الآية: ٣٠ من سورة الحجر (١٥).

والكل لما فزعوا إليها(٢) عند الحاجة إلى الاستيعاب والعموم، كما لا يفزَعون إلى ذكر اللون عند الحاجة إلى تحقيق لون الحمرة لمَّا كان اللون مشتركاً بين الحمرة وغيرها من الألوان*(٣).

١٣٧ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأنه لا يخلو إثبات صيغة العموم من أن تكون بالعقل أو بالنقل؛ ولا يجوز إثباتها بالعقل لأنه لا مجال له في إثبات اللغات، ولا يجوز أن يكون بالنقل لأن النقل تواتر وآحاد؛ ولا تواتر فيه لأنه لو كان لعلمناه كما علمتم؛ ونقل الآحاد لا يقبل في مسائل الأصول [١٣ و] فبطل إثباتها.

والجواب أن هذا ينقلب عليكم في إثبات الاشتراك بين العموم والخصوص في هذه الألفاظ.

وجواب ثانٍ وهو أنّا قد علمنا ذلك بالأدلة التي ذكرناها قبل هذا.

١٣٨ ـ استدلوا بأن هذه الألفاظ ترد والمراد بها العموم، وترد والمراد بها البعض، فلا يجوز حملها على أحد محتملاتها(١) إلاّ بدليل كاللون لمّا احتمل البياض والسواد وغير ذلك من الألوان لم يجز حمله على أحدها إلاّ بدليل.

والجواب أن هذا يبطل بالظاهر؛ فإنه يرد والمراد به ما هو ظاهر فيه، ويرد والمراد به ما هو محتمل له ثم يحمل على ظاهره دون محتمله بغير دليل.

وجواب ثانٍ وهو أن اللون يتناول الحمرة والسواد وغيرهما تناولاً واحداً ليس هو في بعضها أظهر منه في سائرها؛ ولذلك وجب التوقف فيه. وليس كذلك فيما عاد إلى مسألتنا، فإن لفظ العموم في استغراق الجنس أظهر بدليل ما تقدم.

---

(٢) في الأصل: اليـه، وهو من تصويبنا.

(٣) ما بين العلامتين، أي مقدار فقرتين، ساقط من م وق.

١٣٨ ـ (١) في م وق: محتمليها.

١٣٩ ـ استدلوا بأن هذا اللفظ لو كان يقتضي استغراق الجنس لما حَسُن فيه الاستفهام، وقد أجمعنا على حُسن الاستفهام فيه. فثبت أنه لا يقتضي بمجرده استغراق الجنس.

والجواب أنه يحسن السؤال لأنه محتمل للبعض كما يحسن السؤال في الظاهر لكونه محتملاً لغير ظاهره.

١٤٠ ـ استدلوا بأن هذا اللفظ لو كان موضوعاً للعموم لما جاز تخصيصه من الكتاب بالسنّة[1] والقياس لأنه إسقاط ما ثبت بالقرآن، وذلك لا يجوز بالسنّة والقياس، كما لا يجوز النسخ بهما.

والجواب أن هذا يبطل بالظاهر، فإنه يجوز العدول عن ظاهر الكتاب بدليل السنّة والقياس، وإن كان في ذلك إسقاط ما تناوله لفظ الكتاب. فكل[2] جواب لكم عن هذا فهو جوابنا عمّا التزمتموه.

وجواب ثانٍ وهو أن النسخ إسقاط اللفظ فلم يجز إلا بمثله أو بما هو أقوى منه؛ والتخصيص بيان معنى اللفظ فجاز بالسنّة والقياس كتأويل الظاهر.

١٤١ ـ **فصل**: هذا قول عامة شيوخنا إلا ما حكيناه عن أبي بكر محمد بن الطيب[1] *وأبي جعفر[1] السمناني*[2]. وقال أبو الحسن بن المُنْتاب المالكي[1]: «يجب حمل هذه الألفاظ على أقل ما يتناوله اللفظ». *وبه قال أبو العباس[1] بن سريج* [3]. وكل دليل ذكرناه على أصحاب الوقف فهو دليل عليهم[4].

---

١٤٠ ـ (١) في م وق: والسنة.
(٢) في م وق: وكل.
١٤١ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٣) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٤) في م وق: عليه.

١٤٢ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن أقل الجمع ثلاثة، ولا يشك في أن ذلك المقدار مراد باللفظ، وما زاد على ذلك مشكوك فيه، فلا يحمل اللفظ عليه إلّا بدليل.

والجواب أن قوله: إنّ[1] الثَّلَاثَةَ مُتَيَقَّنَةٌ دعوى لا دليل عليها، لأن الذي يقتضي حمل اللفظ على الثلاثة يقتضي حمله على ما زاد، وهو أن اللفظ موضوع للجمع وليس في اللفظ ما يختصّ بالثلاثة فيحمل عليها، وإنما يحمل على الجنس كان ثلاثة أو أكثر من ذلك.

وجواب آخر وهو أنّا لا نسلم أن الثلاثة متيقنة لأن التخصيص يطرأ[2] على العموم حتى يبقى أقل من ثلاثة؛ فبطل ما قالوه.

١٤٣ ـ استدلوا بأن لفظ الجميع لو اقتضى العموم لوجب إذا قال: لِفُلَانٍ عِنْدِي دَرَاهِمُ *ألّا يقبل منه ثلاثة دراهم؛ ولما أجمعنا على أنه يقبل منه ثلاثة دراهم* [1] علمنا أن اللفظ محمول على أقل ما يتناوله.

والجواب أن هذا يعارضه أنه إذا قال لوكيله: مَنْ دَخَلَ الدَّارَ فَأَعْطِهِ دِرْهَماً وجب عليه أن يدفع إلى كل داخل في الدار درهماً. ولو ثبت ما قلتَه[2] لم يدفع إلّا إلى ثلاثة فقط. وهذا باطل باتفاق.

وجواب ثانٍ وهو أن قوله: دَرَاهِمُ نكرة ولا يحمل على استغراق الجنس إلا المعرفة. ولو قال له: عِنْدِي الدَّرَاهِمُ لم يحمل على العموم لأنه قد علم من جهة العرف معرفة قطع أنه لم يرد *استغراق الجنس، فكان ذلك قرينة تدل على التخصيص. وقد قيل: إن يمينه دليل على أنه لم يرد* [3] العموم. فوِزَانُه من مسألتنا أن يرد لفظ العموم ومعه قرينة تدل على التخصيص.

---

١٤٢ ـ (١) سقط الحرف من م وق.
(٢) في م وق: يطوى.

١٤٣ ـ (١) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٢) في الأصل: قلناه.
(٣) ما بين العلامتين ساقط من م وق.

١٤٤ ـ **مسألة**: أسماء الجموع إذا تجردت عن الألف واللام لم تقتضِ العموم. وذهب بعض أصحاب الشافعي[١] إلى أنها تقتضي العموم.

والدليل على ما نقوله أن الاسم المنكر لو كان يقتضي الجنس [١٣ ظ] كله لما كان نكرة لأن الجنس كله معرّف[٢]. ولهذا لا يسمى نكرة إذا دخله الألف واللام.

١٤٥ ـ احتجوا بأنه يصح استثناء كل واحد من الجنس من هذا اللفظ، فدلّ هذا على أنه يقتضي جميع الجنس.

والجواب أنّا لا نسلم، فإنه لا يصحّ الاستثناء من اسم الجمع إذا *كان نكرة* [١]؛ فإذا قال: كَلِّمْ رِجَالاً إلاَّ زَيْداً لم يجز.

١٤٦ ـ **مسألة**: اللفظ العام إذا ورد وجب النظر فيه؛ فإذا غلب على الظن تعرّيه من القرائن حُمل على عمومه، ولا يحكم بذلك قبل النظر فيه ولا قبل أن يغلب على الظن تعرّيه من قرائن التخصيص؛ هذا الظاهر من قول أصحاب الأصول والفقهاء[١]. وقال أبو بكر الصيرفي[٢]: «يحمل على العموم بوروده».

والدليل على ما نقوله أن الذي اقتضى العموم تجرُّدُ هذه الصيغة عمّا يخصّها، لأنها إذا وردت غير متجردة من دلائل التخصيص لم تقتضِ العموم؛ ولا نعلم[٣] تجردها عمّا يخصّها إلاّ بالنظر؛ ولا يجوز اعتقاد عمومها قبل النظر والبحث. يدل على ذلك أن الشهادة لما كانت بيّنة عند التجرّد من[٤] الفسق لم يحكم بكونها[٥] بيّنة قبل البحث عن حالها؛ فكذلك ههنا.

---

١٤٤ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في م وق: معروف.

١٤٥ ـ (١) ورد مكان العلامتين في م وق: تجرد عن الألف واللام.

١٤٦ ـ (١) سقطت الكلمة من م و ق.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) في م وق: يعلم.
(٤) في الأصل: عن.
(٥) في الأصل: بها، مكان: بكونها.

١٤٧ - أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن اللفظ موضوع للجنس فوجب اعتقاد موجبه قبل النظر، كأسماء الحقائق لمَّا كانت موضوعة لِمَا وُضعت له من الأعيان وجب اعتقاد موجبها في الحال؛ كذلك ههنا.

والجواب أنّا لا نسلّم فإن[1] أسماء الحقائق لا تحمل على حقائقها إلاّ بعد التأمل وتعرّيهـا من[2] القرائن التي يصـرفها عن حقائقها.

١٤٨ - استدلوا بأن هذا يؤدي إلى التوقف أبداً لأنه إذا نظر فخفي عليه دليل التخصيص جوّز أن يدرك في النظر الثاني ما خفي عليه في الأول؛ وهكذا أبداً.

والجواب أن هذا يبطل بطلب[1] النص، فـإنه يجـوز له[2] بأوّل[3] وهلة أن يجده في الثاني؛ ويبطل بالسؤال عن عدالة الشهود، فإنه يجوز أن يظهر له في الثاني من حال الشاهد ما لم يظهر في الأول، ولا يؤدّي شيء من ذلك إلى التوقف أبداً.

١٤٩ - استدلّوا بأنه حال سماع اللفظ لا بدّ له من اعتقاد، ولا يجوز له أن يعتقد الخصوص لأنه لم يدل عليه دليل؛ فلم يبق إلاّ أن يعتقد[1] العموم.

والجواب أنه يعتقد العموم إن تجرد عن قرائن[2] التخصيص.

١٥٠ - استدلوا بأن اللفظ عام في الأعيان والأزمان، ثم يجب حمله على

---

١٤٧ - (١) في م وق: بان.
(٢) في م وق: عن.
١٤٨ - (١) في الأصل: طلب.
(٢) في الأصل: العارم، أو العادم.
(٣) هكذا في الأصل وفي ق؛ أما في م فقد وردت: بدون.
١٤٩ - (١) في الأصل: يفتقر.
(٢) في م وق سقطت الكلمة.

العموم في الأزمان، وإن جاز أن يرد عليه النسخ؛ فكذلك يجب[١] حمله على العموم في الأعيان ولو جاز أن يرد عليه التخصيص.

والجواب أن هذا غلط لأن الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار، فلا يجوز أن يُقال: إنه عام في الأزمان.

وجواب ثانٍ وهو أن الذي يتوقع من النسخ أمر طار[ىء][٢] والأمر بالعبادة معلوم ثبوته مستقر؛ فلا يجوز إن أوقف المعلوم المستقرّ لمُتوقَّع ليس كذلك العام، فإنه لم يثبت عمومه إلا بعد تعرّيه من القرائن، وإنما يطلب معرفته تعرّيه من القرائن ليعلم المراد باللفظ؛ فافترقا.

١٥١ ـ فإن قالوا: لا فرق بينكم وبين القائلين[١] بالوقف، وقد أنكرتم عليهم.

فالجواب أن الفرق بيّننا وبينهم واضح، وذلك أننا إذا لم نجد في الأصول ما يوجب التخصيص حملناه على العموم؛ وأهل الوقف يقفون فيه أبداً؛ فبَانَ الفرق بين القولين[٢].

١٥٢ ـ مسألة: إذا كان الخطاب المطلق بلفظ الجمع المذكر، لم يدخل فيه النساء عند القاضي أبي محمد[١] وجماعة شيوخنا. وقال ابن خويز منداذ[١] وداود[١]: يَدْخُلْنَ فِيهِ.

والدليل على ما نقوله أن الواحدة والإثنتين[٢] والجميع أسماء تخصّهنّ دون الرجال نحو قولك: مُؤْمِنَةٌ ومُؤْمِنَتَانِ ومُؤْمِنَاتٌ؛ فإذا كان كذلك كنّ مخصوصات بلفظ التأنيث والرجال مخصوصين[٣] بلفظ

١٥٠ ـ (١) في م وق: لا يجب.
(٢) في النسخ الثلاث: طار، وما أثبتناه من تصويبنا.

١٥١ ـ (١) القرابن، في الأصل.
(٢) وفي م وق: القراين.

١٥٢ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في م: الاثنين، وقد أصلحناه من الأصل ومن ق.
(٣) في النسخ الثلاث: مخصوصون.

التذكير؛ ولذلك قال ـ تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ..﴾[4] الآية. فخاطب كل فريق باللفظ الموضوع له.

١٥٣ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأنه إذا أراد الجمع بين الرجال والنساء عبّر عنهنّ بعبارة الرِّجَالِ؛ فإذا كان اللفظ يصلح للرجال فقط ويصلح للرجال والنساء وجب حمله على عمومه عند مَن قال بالعموم.

والجواب أن لفظ التذكير موضوع للمذكر خاصة؛ ولذلك قال أهل العربية: إن الوَاوَ في الجمع تدل على خمسة أشياء: الجمع [١٤ و] والسلامة ومن يعقل والرفع والتذكير؛ وإنما يدخل النساء في ذلك على وجه التبع بقرينة تدل على ذلك تغليباً للمذكر على المؤنث لأنه[1] في الأصل موضوع له؛ وهذا لا يمنع[2] من حمله، عند تعرّيه من القرائن، على أصله ومقتضاه دون ما سواه. ألا ترى أن لفظ الجمع المخصوص بمن يعقل يصحّ أن يراد به مَن يعقل وما لا يعقل إذا قصد الإخبار عنهما بدليل يبيّن المراد به؟ فإذا أطلق بغير قرينة لم يدخل فيه ما لا يعقل؛ فكذلك في مسألتنا[3].

١٥٤ ـ مسألة: ذهب كثير من أصحابنا وأصحاب الشافعي[1] وأبي حنيفة[1] إلى أن اللفظ العام إذا خصّ بدليل عقلي أو شرعي أو استثناء متصل به أو منفصل عنه، فإنه يصير مجازاً. وبه قالت المعتزلة[1] *وعيسى[1] بن أبان*[2]. وذهب جماعة من شيوخنا *كأبي تمام[1] وغيره*[3] إلى أنه لا يصير مجازاً وإن أبقى التخصيص منه واحداً.

---

(٤) جزء من الآية: ٣٥ من سورة الأحزاب (٣٣).

١٥٣ ـ (١) في الأصل: الا انه.

(٢) في الأصل: يجمع.

(٣) في م و ق: إضافة: مثله.

١٥٤ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) ما بين العلامتين زيادة من الأصل.

(٣) ما بين العلامتين زيادة من الأصل.

١٥٥ ـ وعندي أن التخصيص والاستثناء لا يخرجه عن الحقيقة إلى المجاز إلّا أن يبقى منه أقل مِمّا يقع عليه اسم الجميع، فيصير مجازاً.

والدليل على ما نقوله أن هذا اللفظ يصلح للكثير والقليل، وهو موضوع لكل واحد منهما، وإنما نحمله على عمومه عند تعرّيه من القرائن؛ وإذا اقترنت به قرينة التخصيص كان حقيقة في ذلك لأنه لم ينقل من مسمى إلى غيره، وإنما أوقعه على بعض ما كان واقعاً تحته مما يصلح أن ينطلق عليه. ألا ترى أنك تقول: «الزيدان»[١]، فينطلق هذا على زيد وزيد؟ ثم تقول: «زيد» فتسقط قرينة التثنية فينطلق اللفظ على أحدهما، ثم هو مع ذلك حقيقة في الإثنين وحقيقة في الواحد.

دليل ثانٍ وهو أن أهل اللغة قسموا الكلام أقساماً فقالوا: إن الأسماء المفردة موضوعة للواحد وإن التثنية موضوعة للإثنين وإن اسم الجمع موضوع للجماعة. واختلفوا فيما وضع له اسم الجمع فقال قوم: «الإثنان فما زاد» وقال قوم: «الثلاثة فما زاد»، ولم يقل أحد منهم: «إن اسم الجمع موضوع للجنس دون الثلاثة والأربعة والخمسة والستة».

دليل ثالث، وهو أن أهل اللسان قد جعلوا ضرباً من الجموع لأقل[٢] العدد، وقالوا: «إنه من الثلاثة إلى العشرة». وذكر الضرب على أربع صيغ: أَفْعُلٌ وأَفْعِلَةٌ وفِعَلَةٌ وأَفْعَالٌ. فلو كان شيء من هذه الألفاظ الموضوعة للعشرة يصير مجازاً بإخراج التخصيص والاستثناء منها بعض العشرة لما جاز أن يقال: «إنها موضوعة للثلاثة إلى العشرة»، كما لا يقال: «إنها موضوعة للواحد إلى العشرة»، لأن

---

١٥٥ ـ (١) هكذا في م وق، وفي الأصل: الزيدين.
(٢) في م وق: لاصل.

التخصيص والاستثناء إذا لم يبق من العشرة إلا واحداً صار لفظ الجمع فيه مجازاً.

١٥٦ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم في هذه المسألة بأن اللفظ موضوع لاستغراق الجنس، فإذا خصّ صار مستعملاً في غير ما وضع له فصار مجازاً كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع والحمار في الرجل البليد.

والجواب أنّا لا نسلم أنه صار مستعملاً في غير ما وضع له، بل هو موضوع له، ولكنه في استغراق الجنس أظهر، فحمل على ظاهره.

وجواب ثانٍ، وهو أن وصف الشجاع بالأسد مجاز لأنه غير واقع تحت هذه التسمية. وليس كذلك في مسألتنا، فإن الثلاثة الدراهم[1] واقعة تحت قولنا: «الدراهم»، وهذه الصيغة موضوعة لها.

١٥٧ ـ **فصل**: فإذا خصّ إلى أن يبقى منه أقل من أقل الجمع صار مجازاً في الاستثناء والتخصيص. والدليل على ذلك أن هذا اللفظ الذي هو لفظ الجمع لا يجوز أن يقع على الواحد حقيقة؛ ولذلك فرّق أهل اللغة بين الأسماء المفردة وأسماء التثنية وأسماء الجموع، ولم يقل أحد من أهل اللسان: إن الرِّجَالَ اسم ينطلق على الواحد حقيقة.

١٥٨ ـ **مسألة**: يجوز أن يستدل باللفظ العام بعد التخصيص، ولو لم يبق إلاّ ما يقع عليه مجازاً. وقال *عيسى[1] بن أبان* [2] وأبو ثور[1]: إذا خصّ العموم لم يصحّ الاحتجاج به.

والدليل على ما نقوله أن الباقي بعد التخصيص من اللفظ العام واقع تحت التسمية، والتسمية متناولة له، فصحّ الاستدلال به كما لو لم يخص.

---

١٥٦ ـ (١) في الأصل: درهم.

١٥٨ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) ما بين العلامتين ورد هكذا في م و ق: ابان بن عيسى.

دليل ثانٍ وهو أنه معلوم بإطلاق الاسم أن ما يقع تحته مراد، وما خرج منه بالتخصيص فمعلوم أنه غير مراد [١٤ ظ] بالاسم؛ ولولا التخصيص لعلمنا أنه مراد به؛ فخرج بالتخصيص وبقي الباقي يعلم أنه مراد بالاسم، فلم تبطل الدلالة فيه، ولم يكن للتوقف[٣] فيه وجه.

ودليل ثالث وهو إجماع الصحابة على التسويغ لفاطمة[١] ـ رضي الله عنها ـ أن تستدل بقوله ـ تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[٤]، وإن كان قد خصّ منه *الكافر والعبد*[٥] والقاتل؛ وكذلك تعلق سائر الصحابة بالعمومات المخصوصة.

١٥٩ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأنه إذا صار مجازاً بالتخصيص لحق بسائر المجازات التي لا يصح أن يعلم بظاهر اللفظ المراد بها.

والجواب أن هذا غلط لأن ما تجُوز به في بهذا الباب داخل تحت اللفظ ومعلوم كونه مراداً بالاسم العام، وما تجُوز به في غير هذا الباب فليس بواقع تحت اللفظ نحو قولنا في البليد: حِمَارٌ وفي الشجاع: أسَدٌ.

وجواب ثانٍ وهو أنه لا يمتنع الاستدلال بالمجاز إذا عرف معناه نحو الاستدلال بقوله ـ تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾[١].

١٦٠ ـ **مسألة**: يجوز تخصيص اللفظ العام إلى أن يبقى منه واحد في قول أكثر الناس. وقال أبو بكر القفال[١]: «يجوز تخصيصه إلى أن يبقى منه ثلاثة، ثم لا يصحّ التخصيص بعد ذلك. والدليل على ما أقوله[٢] أن التخصيص معنى يخرج من اللفظ العام ما لولاه لدخل فيه، فجاز

---

(٣) في الأصل: للتوقيف.
(٤) جزء من الآية: ١١ من سورة النساء (٤).
(٥) ما بين العلامتين ورد هكذا في م و ق: العبد والكافر.
١٥٩ ـ (١) جزء من الآية: ٤٣ من سورة النساء (٤).
١٦٠ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في م و ق: نقوله.

أن يطرأ[٣] على اللفظ العام إلى أن يبقى منه واحد كالاستثناء.

١٦١ ـ أما هم فاحتجّ مَن نصر قولهم بأن اسم الجمع لا يستعمل فيما دون الثلاثة[١]، فحملُه عليه إسقاط له، فلا يصحّ إلا بما يصح النسخ.

والجواب أن هذا قد يجوز على وجه التجوّز؛ يدل على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿ أُولَائِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ ﴾[٢]، وإنما أراد به عائشة ـ رضي اللّه عنها. وقال ـ تعالى: ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ ﴾[٣]، وإنما أراد به[٤] نعيم بن مسعود الأشجعي[٥].

وجواب ثانٍ وهو أن ما استدلوا به ينتقض بالاستثناء، فإنه يجوز عندهم أن يستثنى من اللفظ العام حتى يبقى منه واحد، وإن كان اللفظ العام لا يستعمل في الواحد.

١٦٢ ـ **مسألة**: أقل الجمع ثلاثة عند أكثر أصحابنا؛ *وبه قال أبو تمام البصري[١] والقاضي أبو محمد بن[١] نصر* [٢]، وهو المشهور عن مالك[١] ـ رحمه اللّه. وقال عبد الملك بن الماجشون[١]: «أقل الجمع اثنان»؛ وإليه ذهب القاضي أبو بكر[١] والقاضي أبو جعفر السمناني[١]، وحكاه ابن خويز منداذ[١] عن مالك، وحكاه أيضاً عنه محمد بن الطيب [الباقلّاني][١]؛ وهو الصحيح عندي.

والدليل على ما نقوله إجماع أهل اللغة على صحة إجراء اسم

---

(٣) في الأصل: يطوى.

١٦١ ـ (١) في النسخ الثلاث: الثلث، وهو من تصويبنا.

(٢) جزء من الآية: ٢٦ من سورة النور (٢٤).

(٣) جزء من الآية: ١٧٣ من سورة آل عمران (٣).

(٤) سقط من م و ق.

(٥) أنظر التعليقات على الأعلام.

١٦٢ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.

الجمع وكناياته على الإثنين كإطلاقه على الثلاثة. وقد ورد به القرآن؛ قال اللّه ـ تعالى[3] ـ في قصة موسى[1] وهارون[1] ـ عليهما السلام[4]: ﴿ فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا، إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴾[5]، وإنما هما اثنان. وقال ـ تعالى: ﴿وَدَاوُدَ[1] وَسُلَيْمَانَ[1] إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِيْن ﴾[6]. وقال ـ تعالى: ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ نَبَؤُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ، إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنهُمْ، قَالُوا: لَا تَخَفْ. خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ ﴾[7]. وقال ـ تعالى: ﴿ إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّه فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾[8]. وقال ـ تعالى: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾[9]. يقال للرجل الواحد من الجماعة والفرقة: طائفة؛ يدل على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ﴾[10]. وما ورد من ذلك في القرآن والشعر أكثر من أن يحصى.

دليل ثانٍ وهو اتفاق أهل اللغة واللسان على أن المخبِر يقول عن نفسه وآخر معه: قُلْنَا وَفَعَلْنَا؛ فتقع كناية الجمع على الإثنين. ورُوي مثل هذا عن الخليل[11] وسيبويه[11].

وأنشد [خطام المجاشعي[11] من الرجز]:

وَمَهْمَهَيْنِ قَذَفَيْن مَرْتَيْن

(٣) في م و ق: عز وجل.
(٤) السلام ساقط من م و ق.
(٥) جزء من الآية: ١٥ من سورة الشعراء (٢٦).
(٦) الآية: ٧٨، وجزء من الآية: ٧٩ من سورة الأنبياء (٢١).
(٧) الآية: ٢١، وجزء من الآية: ٢٢ من سورة ص (٣٨).
(٨) جزء من الآية: ٤ من سورة التحريم (٦٦).
(٩) جزء من الآية: ٩ من سورة الحجرات (٤٩).
(١٠) جزء من الآية: ١٠ من سورة الحجرات (٤٩).
(١١) أنظر التعليقات على الأعلام.

ظَهْرَاهُمَا مِثْلُ ظُهُورِ التُّرْسَيْن[١٢]
[جُبْتُهُمَا بِالنَّعْتِ لاَ بِالنَّعْتَيْن].

١٦٣ ـ أما هم فاحتَج مَن نصر قولهم بأن أهل اللغة قالوا: الأسماء على ثلاثة أضرب: آحاد وتثنية وجمع. فالآحاد نحو قولك: رَجُلٌ وَزَيْدٌ وَعَمْرُو. والتثنية نحو قولك: الرَّجُلاَنِ والزَّيْدَانِ والعُمَران[١]. والجمع نحو قولك: الرِّجَالُ والزَّيْدُونَ والمُسْلِمُونَ. فيجب أن تكون ليست بجمع، كما أن الواحد ليس بجمع.

والجواب أن العرب لم تقل: «إن لفظ الجمع لا يقع على الإثنين»، وإنما أرادوا أن لفظ الإثنين لا يقع على الجميع، وذلك لا يمنع من وقوع لفظ الجميع على الإثنين. ألا ترى أنهم قالوا [١٥ و] إن أَفْعُلَ وأفْعَالٌ وَأَفْعِلَةٌ وَفِعَلَةٌ أمثلة للجمع في أقل العدد العشرة فما دون ذلك، وإن كان اسم الجمع الذي ينطلق على أكثر العدد ينطلق أيضاً على العشرة فما دونها؟

١٦٤ ـ استدلوا بأن السابق إلى فهم السامع من قولك: رِجَالٌ ونَاسٌ[١] الثلاثة[٢] فما زاد دون الإثنين، فصار الاسم مختصّاً بها.

والجواب أن هذا موضع الخلاف، وليس السابق إلى فهم السامع ما ذكرتم، بل السابق إلى فهم العربي الإثنان فما زاد؛ وإن سبق ذلك إلى فهم مَن ليس من أهل اللسان فإن ذلك ليس بلازم لأهل العربية.

١٦٥ ـ استدلوا بما روي عن ابن عباس[١] أنه احتج على عثمان[١] ـ رضي الله

---

(١٢) في الأصل: البرسين.

١٦٣ ـ (١) الكلمة ساقطة من الأصل.

١٦٤ ـ (١) في الأصل: وفعلوا، وفي م و ق: وجعلوا، وقد رأينا من الأنسب إسقاطها.

(٢) في الأصل: الثلثة، وفي م و ق: التثنية.

عنهما ـ في الأخوين يحجبان الأم من الثلث إلى السدس بقوله ـ تعالى[١م]: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾[٢]، وليس الأَخَوان إخوة في لسان قومك؛ فقال عثمان: «لا أستطيع[٣] أن أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس ومضى في الأمصار».

والجواب أن هذا الخبر حجة لأن عثمان زعم أن الإخوة قد حكم فيهم بالإثنين، ومضى على ذلك العمل وأنه لا يمكنه نقضه؛ وهذا معنى الإجماع؛ ولو لم يكن إجماعاً لجاز نقضه.

وجواب ثانٍ وهو أنه قد رُوي عن زيد بن ثابت[١] أنه قال: «الأَخَوَانِ إِخْوَةٌ».

١٦٦ ـ مسألة: إذا ثبت ما قلناه من أحكام العموم فإنه قد يرد أول اللفظ عامّاً وآخره خاصّاً وأوله خاصّاً وآخره عامّاً، ويُحمل كل واحد منهما على ما يقتضيه لفظه من خصوص أو عموم؛ ويطرأ التخصيص على أحد اللفظين فلا يوجب ذلك تخصيص الآخر؛ فمن[١] ذلك قوله ـ تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[٢] إلى أن قال بعد ذلك: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[٢]. فأول الآية عام في كل مطلّقة رجعيةً كانت أو بائناً *وآخر الآية خَاص[٣] في الرجعية دون البائن. وقوله ـ تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[٤]؛ فأول اللفظ خاص*[٥] وآخره عام؛ وإنما كان ذلك لأن كل لفظ محمول على مقتضاه غير معتبر لسواه.

---

١٦٥ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١ م) في م وق: عز وجل.
(٢) جزء من الآية: ١١ من سورة النساء (٤).
(٣) في الأصل: تستطيع.
١٦٦ ـ (١) في الأصل: فبين.
(٢) جزء من الآية: ٢٢٨ من سورة البقرة (٢).
(٣) في ق: خاصة.
(٤) جزء من عدة آيات قرآنية.
(٥) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

١٦٧ ـ **مسألة**: يجوز تأخير التخصيص عن وقت ورود اللفظ العام؛ *وإليه ذهب أكثر أصحابنا؛ وقال بعض أهل العراق وأبو بكر الصيرفي[١] وأبو بكر الأبهري[١] والمعتزلة[١]: لا يجوز تأخير ذلك عن وقت ورود اللفظ العام*[٢].

والدليل على ما نقوله قوله ـ تعالى ـ في قوم لوط: ﴿ إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ، إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ ﴾[٣]. وإنما أراد الكفار خاصة، ولم يبيّن ذلك حتى قال إبراهيم: ﴿ قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطاً قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنُنْجِيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ آمْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الغَابِرِينَ ﴾[٤].

ويدل على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾[٥] وإنما أراد بقرة معينة؛ ويدل على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾[٦] ثم بيّن له بعد ذلك جبريل أوقاتها وأحكامها [٧].

دليل ثانٍ وهو أن التخصيص قد يدخل على الأعيان وعلى الأزمان، ثم ثبت وتقرر أن تخصيص الأزمان يجوز أن يتأخر عن وقت الخطاب، فكذلك تخصيص الأعيان.

١٦٨ ـ فإن قال قائل: إنما يجوز تخصيص الأزمان إذا[١] بيّن لنا عند الأمر بالعبادة أن نفعلها إلى أن ينسخها عنّا، وإلاّ لم يجز النسخ.

والجواب أنه يجب عليهم إجازة مثله في تأخير تخصيص

---

١٦٧ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) ما بين العلامتين نقص من م وق.
(٣) جزء من الآية: ٣١ من سورة العنكبوت (٢٩).
(٤) الآية: ٣٢ من سورة العنكبوت (٢٩).
(٥) جزء من الآية: ٦٧ من سورة البقرة (٢).
(٦) جزء من آية وردت عدة مرات في القرآن. وفي الأصل سقط الواو من: أقيموا.
(٧) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
١٦٨ ـ (١) في الأصل: اذ.

الأعيان بأن يقول: «﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[٢] إلاّ أن أُبين لكم مَن لا يجوز قتلـه»، ولا فرق بين الموضعين[٣].

وجواب آخر وهو أن اشتراطهم الإعلام[٤] بالنسخ حين الأمر بالعبادة في جواز النسخ باطل كما بطل أن يشترط في جواز إسقاط التكليف بالموت[٥] وذهاب العقل الإعلام بذلك حين الأمر بالعبادة.

١٦٩ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم في هذه المسألة أنه إذا خاطبهم باللفظ العام والمراد به الخاص وأخّر تخصيصه كان ذلك بمنزلة أن يقول لهم: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾[١] والمراد به: لاَ تقتلوا المشـركين، ويقول: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾[٢] والمراد به إماؤكم.

والجواب أن ما ذكروه لا يجري على المراد به حقيقة ولا مجازاً، وليس كذلك فيما عاد إلى مسألتنا، لأن اللفظ العام يصلح أن يُراد به الكل ويصلح أن يُراد به البعض.

١٧٠ ـ واستدلوا[١] بأن اللفظ العام إذا أخّر تخصيصه منع ذلك صحة الاعتقاد لأن ظاهر اللفظ يقتضي اعتقاد العموم، وهو ضد المراد الواجب اعتقاده.

والجواب أنّا لا نسلم أن الواجب اعتقاد خصوصه [١٥ ظ] ولا عمومه، وليست المنازعة إلا في ذلك.

وجواب ثانٍ وهو أن الواجب اعتقاد جواز تركنا وموجبَ اللفظ

---

(٢) جزء من الآية: ٥ من سورة التوبة (٩)، وقد سقطت فاء الاستهلال من النسخ الثلاث.
(٣) في م وق: المومنين.
(٤) في م وق: للاعلام.
(٥) الكلمة ساقطة من الأصل.
١٦٩ ـ (١) أنظر البيان من الفقرة السابقة بالنسبة للإحالة والاستهلال.
(٢) جزء من الآية: ٢٣ من سورة النساء (٤).
١٧٠ ـ (١) استدلوا بدون الواو في م وق.

فيكون عامّاً، وجواز ورود التخصيص عليه فيكون خاصّاً، إلا أن كونه عـامّاً أظهـر؛ فيجب اعتقاد امتثـاله على عمـومـه إلى[٢] أن يـرد التخصيص.

وجواب ثالث وهو أن هذا يبطل بتخصيص الأزمان فإنه يجوز أيضاً ورود التخصيص عليه؛ وإذا ورد اللفظ المقتضي للتكرار[٣] وجب اعتقاد وجوبه في عموم الأزمان وإن كان مخصوصاً عنده، فكان إطلاق الأمر يمنع صحة الاعتقاد. وكل جواب لكم عن تخصيص الأزمان فهو جوابنا عن تخصيص الأعيان.

١٧١ ـ استدلوا بأن تأخير التخصيص يجعل ما ورد منه[١] بمنزلة ما لم يرد من حيث لا يمكن أن يعتقد فيه خصوص ولا عموم.

والجواب أن هذا يبطل بتخصيص الأزمان؛ فإن هذا المعنى موجود، ومع ذلك فقد جوّزتم تأخيره عن وقت الأمر بالعبادة.

وجواب ثانٍ وهو أنه إنما يجب على المكلّف اعتقاد عموم اللفظ إلا أن يرد تخصيص، كما يجب عليه اعتقاد عموم الأزمان إلاّ أن يرد تخصيص.

١٧٢ ـ **مسألة**: إذا تعارض لفظان خاص وعام، بُني العام على الخاص؛ هذا قول عامة أصحابنا *كالقاضي أبي محمد[١] وأبي تمام[١] وغيرهما*[٢]، سواء كان العام متقدما على الخاص أو متأخراً عليه[٣]، أو كان العام متفقاً عليه والخاص مختلفاً فيه. *وذلك مثل ما روي عن النبي ـ ﷺ ـ

---

(٢) في الأصل هكذا، وفي م وق: الا.

(٣) في م وق: التكرار.

١٧١ ـ (١) في الأصل هكذا، وفي م وق: عنه.

١٧٢ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) ما بين العلامتين ساقط من م وق.

(٣) في م وق: عنه.

أنه قال: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ العُشْرُ» فكان هذا عاماً في القليل والكثير. وروي عنه أيضاً أنه قال ـ ﷺ : «لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ» فكان هذا عامّاً في الكثير دون القليل، فبنت العام منهما على الخاص* [٤].

١٧٢ م ـ وقال القاضي أبو بكر[١] *والقاضي أبو جعفر[١]* [٢]: «يتعارض الخاص وما قابله من العام». وقال أصحاب أبي حنيفة[١]: «متى تقدم[٣] الخاص نسخه العام المتأخر، وكذلك إذا كان العام متفقاً عليه والخاص مختلفاً فيه وجب تقديم العام المتفق[٤] عليه.

والدليل على ما نقوله أن الخاص أقوى من العام لأن الخاص يتناول الحكم بخصوصه على وجه لا احتمال فيه والعام يتناوله على وجه محتمل، فكان الخاص أولى.

ودليل ثانٍ وهو أن هذه الأدلة إنما وردت للاستعمال، وإذا بنينا العام على الخاص استعملنا الخبرين جميعاً، وإذا قدّم العام على الخاص كان ذلك استعمالاً لأحدهما.

ودليل ثالث يختص بأبي حنيفة[١]، وهو أن تخصيص العموم بأدلة العقول جائز وإن تقدمت على العموم، فكذلك في مسألتنا.

١٧٣ ـ فإن قال قائل[١]: أدلة العقول لا يصح نسخها وأدلة الشرع يصحّ نسخها؛ فإذا ورد العام بعد الخاص نسخه.

فالجواب[٢] أن الخاص المتقدم متيقن ونسخه بما ورد من اللفظ العام غير متيقن؛ فإن كان ما قلتموه مانعاً لنسخ أدلة[٣] العقول

---

(٤) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.

١٧٢ م ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.

(٣) في م و ق: يقوم.

(٤) في الأصل: العام عليه، وزيادة: المتفق، من م و ق.

١٧٣ ـ (١) الكلمة ساقطة من م و ق.

(٢) في م و ق: والجواب.

باللفظ العام فهذا[٤] أيضاً مانع لنسخ اللفظ الخاص باللفظ العام.

وأيضاً فإنه لا فرق عند أهل اللسان بين قولك: لَا تُعْطِ زَيْداً حَقَّهُ وَأَعْطِ النَّاسَ حُقُوقَهُمْ وبين قولك: أَعْطِ النَّاسَ حُقُوقَهُمْ وَلا تُعْطِ زَيْداً حَقَّهُ، كما لا يفرّق أهل النظر بين تقدم دليل العقل[٥] على اللفظ العام وبين تأخّره عنه، فاستويا.

١٧٤ ـ أما هم فاحتجّ مَن نصر قولهم بأن اللفظ العام إذا تناول الجنس لعمومه[١] كان كَعِدّة ألفاظ تناول[٢] كل واحد منها واحداً من الجنس، ثم ثبت أن ما ورد اللفظ به خاصّاً في كل واحد منها ثم ورد ما يضادّه بألفاظ خاصة نسخه، كذلك في مسألتنا.

والجواب أنه لو كان تناول اللفظ العام لجميع الجنس كإفراد كل واحد منه بلفظ يخصّه كان بمنزلته في المنع من التخصيص بالقياس. ولما بطل هذا بالإجماع[٣] بطل ما قالوه.

١٧٥ ـ استدلوا بأن العام المتفق على استعماله أقوى من الخاص المختلف فيه، فوجب تقديمه عليه.

والجواب أنّا لا نسلم أنه متفق على استعماله في القدر الذي يقابله من الخاص.

وجواب ثانٍ وهو أنهم ناقضوا في هذا، فإنهم قضوا بالنهي عن أكل السمك [١٦ و] الطافي وإن كان مختلفاً فيه على ما ورد من قوله ـ ﷺ : «أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ»[١] وإن كان مجمعاً عليه.

---

(٣) في الأصل: ازالة.
(٤) في م و ق: ففيها.
(٥) في م و ق: الفعل.
١٧٤ ـ (١) في م و ق: بعمومه.
(٢) في م و ق: يتناول.
(٣) في م و ق: الاجماع.
١٧٥ ـ (١) وردت الكلمة في الأصل فقط.

١٧٦ ـ *احتجوا بقوله ـ تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ ٱخْتِلَافاً كَثِيراً ﴾[١]؛ وهذا التعارض اختلاف، فدلّ على أنه ليس من عنده.

قلنا: لا نسلم أن بينهما اختلافاً بل هما متفقان عند البناء والترتيب؛ على أن مثل هذا الاختلاف لو دلّ على أنهما ليسا من عند اللّه لوجب أن يكون مثل ذلك في الآيات إذا تعارضت. ولما أجمعت الأمة على أن ذلك لا يعدّ اختلافاً في الآيات لإمكان البناء، كذلك في الأخبار* [٢].

١٧٧ ـ استدلوا بأن أدلة الشرع فروع لأدلة العقل ثم البناء في أدلة العقل لا يجوز، فكذلك أدلة الشرع.

والجواب أن البناء في أدلة العقل لا يمكن لأنها لا تحتمل التأويل، فهي بمنزلة نصّين تعارضا، وفي مسألتنا أحد اللفظين يحتمل التأويل وأن يكون المراد به بعض ما تناوله، فجاز فيه البناء كالآيتين.

١٧٨ ـ استدلوا بأن الشهادتين إذا تعارضتا طُرحتا، فكذلك الخبران.

والجواب أن الشهادتين إذا أمكن الجمع بينهما لم تسقط واحدة منهما، فهما بمنزلة الخبرين.

١٧٩ ـ **مسألة**: إذا تعارض الخبران على وجه لا يمكن الجمع بينهما، *فإن عُلم التاريخ عُمل بالأحدث منهما وإن جُهل التاريخ رُجع إلى سائر أدلة الشرع* [١]؛ فإن عُدم ذلك كان الناظر مخيّراً في أن يأخذ بأيّهما شاء. وقال أبو بكر الأبهري[٢] وبعض أصحاب الشافعي[٢]: يأخذ بالحظر. وقال أبو الفرج المالكي[٢] وداود[٢]: يأخذ بالإباحة.

---

١٧٦ ـ (١) جزء من الآية: ٨٢ من سورة النساء (٤).
(٢) ما بين العلامتين ساقط من م و ق، وهو يمثل كامل الفقرة ١٧٦.
١٧٩ ـ (١) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

والدليل على ما نقوله أنه إذا لم يكن في العقل حظر ولا إباحة وتعارض الخبران تعارضاً لا يمكن الجمع بينهما ولم يمكن ترجيح أحدهما على الآخر ولا استعمال أحدهما على وجه النسخ وعُدمت أدلة الشرع على تلك الحادثة، ولم يكن بدٌّ من ترك الحادثة لا حكم فيها أو التخيير بين الحظر والإباحة ولا يجوز ترك الحادثة لا حكم فيها مع ورود الشرع، فلم يبق إلا أن يحكم فيها بالتخيير.

ودليل ثانٍ وهو أن الخبرين المتعارضين[3] يجوز أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر ويجوز أن يردا على وجه التخيير بين الحكمين، ويجوز أن يكون أحدهما يختص بعين والآخر يختص بأخرى؛ فإذا عدم الطريق إلى معرفة الناسخ من المنسوخ وعدم الطريق إلى معرفة اختصاص كل واحد منهما بعين من الأعيان لم يبق إلا التخيير بينهما.

١٨٠ ـ واختلف القائلون بالأخذ بالمبيح، فذهب أكثرهم إلى أن أصل الأشياء على الإباحة من جهة العقل، *فإذا لم يرد شرع يوجب نقلها وجب إبقا[ؤ]ها على أصلها* [1]؛ وكذلك قال مَن أخذ[2] بالحاظر: «إن الأشياء في العقل على الحظر، إلا أن يرد شرع بالإباحة» وسنبيِّن الكلام معهم في هذا الأصل آخر الكتاب إن شاء الله!.

١٨١ ـ فصل: وأما داود[1] وأكثر أصحابه فقد وافقونا على أنه لا حظر في العقل ولا إباحة؛ وزعم أن أصل الأشياء على الإباحة بالشرع لقوله ـ تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[2]؛ فإذا تعارض الخبران رجع إلى هذه الإباحة التي قررها الشرع.

---

(٣) المتفاوضيـــن.

١٨٠ ـ (١) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.

(٢) ورد في م و ق، محل هذه الكلمة: قال يأخذ.

١٨١ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) جزء من الآية: ٢٩ من سورة البقرة (٢).

وهذا ليس هذا بصحيح لأن الآية المبيحة عنده هي من جملة العمومات المبيحة، لا فرق بينها وبين غيرها، وليست هي أن تكون أصلاً بأولى من سائرها؛ فإذا عارضتها آية حظر فلا يخلو أن تكون عامة مثلها أو أخصّ منها أو أعمّ منها؛ فإن كانت عامة مثلها فقد وقع التعارض بينهما فوجب أن يسقطها على أصله؛ وإن كانت أخصّ منها وجب عندنا أن يؤخذ بالحاظرة لصحة بناء المبيحة عليها؛ وإن كانت الحاظرة أعمّ منها وجب الأخذ بالمبيحة لصحة بناء العامة الحاظرة عليها[٣]؛ وعند داود في هذه الوجوه كلها تسقط الآيتان على نحو ما يفعل في سائر الآيات المتعارضة؛ فلا معنى لما ذهب إليه هذا الذي ذكره أصحابنا عن داود[١]، وهو المشهور.

١٨٢ ـ وحكى عنه بعض مَن كان يميل إلى قوله[١] أن مذهب داود[٢] أن الخاصَّيْن إذا تعارضا وكان أحدهما موافقاً لمعنى لفظ عام وارد قبله أو[٣] بعده سقط اللفظ الخاص الموافق للفظ[٤] العام وبُني العام على الخاص المخالف له، لأن اللفظ الخاص الموافق للفظ العام قد دخل في جملة العام وبطل حكمه؛ فلم يبق [١٦ ظ] إلاّ لفظ عام يعارض لفظاً خاصاً، فيجب أن يبنى العام على الخاص.

وهذا أيضاً ليس بصحيح لأن اللفظ الخاص الموافق للعام لا يجب إبطال حكمه بل يجب إثبات حكمه واستعمال فائدته؛ وذلك أن اللفظ العام لو ورد مفرداً لجوّزنا أن يخرج التخصيص من اللفظ العام ما يقابل اللفظ الخاص ويكون ذلك تخصيصاً؛ فإذا ورد اللفظ الخاص الموافق لمعنى اللفظ العام امتنع هذا التجويز ولا يمكن إبطال هذا

---

(٣) في م وق: عليه.

١٨٢ ـ (١) في م وق: اقواله.

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) في الأصل: و.

(٤) في الأصل: اللفظ.

اللفظ الخاص[٥] *وما يقابله من العام إلّا بالنسخ؛ فأما بتخصيص فلا يصحّ فيه؛ فإذا عرض عارض اللفظ الخاص* لفظاً كان خاصاً كانا على ما قدّمناه قبل هذا من الأخذ بأحدهما أو العدول عنهما إلى أدلة غيرهما أو التخيير فيهما بمنزلة ما لم يوافق العام أحدهما.

١٨٣ ـ استدل في ذلك بأن قال: إن[١] اللفظ الخاص لا بدّ أن يكون ناسخاً فيكون ما عارضه منسوخاً أو يكون مخصِّصاً فيحكم به على العام المعارض له؛ ولا يتم ذلك إلّا بإبطال اللفظ الخاص الموافق للعام.

والجواب أن ما ذكره ليس بصحيح لأن اللفظ الخاص المعارض للعام يصحّ أن يكون ناسخاً أو مخصِّصاً على ما قال، ويصحّ أن يكون منسوخاً لجواز أن يرد قبل اللفظ الخاص المعارض له فينسخ به؛ وإذا احتمل الأمرين وقع التعارض بينه وبين ما يجوز أن يكون ناسخاً له أو منسوخاً به[٢]؛ ولم يكن استعمال أحدهما أولى من استعمال الذي عارضه.

باب في أحكام ما يقع به التخصيص

١٨٤ ـ التخصيص يقع بأدلة العقل[١]؛ هذا قول كافة الناس.

والدليل على ذلك أن الشرع لا يجوز أن يرد مخالفاً لما علم بالعقل، فإذا[٢] ورد اللفظ عامّاً فيما تعلم[٣] صحته بالعقل وفيما تعلم استحالته بالعقل علم أنه مقصور على ما علمت صحته بالعقل.

---

(٥) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

١٨٣ ـ (١) الحرف ساقط من الأصل.

(٢) الكلمة ساقطة من م وق.

١٨٤ ـ (١) في م وق: العقول.

(٢) في م وق: واذا.

(٣) في الأصل: يعلم.

دليل ثانٍ، وهو أنه إذا جاز الانصراف عن ظاهر الخطاب *إلى المجاز بدليل العقل جاز تخصيص العام به إذا كان اللفظ حقيقة فيما بقي بعد التخصيص* [٤]، وكان ذلك أولى.

١٨٤ م - *استدل مَن أنكر ذلك بأن دليل العقل متقدم على ورود السمع، ومُحال تقدم دليل الخصوص على اللفظ المخصوص.

والجواب أن ذلك جائز ويكون مخصصاً للفظ العموم إذا وجد. فلا نسلم ما ادّعوه* [١].

١٨٥ - **مسألة**: يجوز تخصيص عموم[١] القرآن بخبر الواحد؛ هذا قول جماعة أصحابنا *كالقاضي أبي محمد[٢] وأبي تمام[٢] وغيرهما وجماعة*[٣] أصحاب الشافعي[٢]. وقال بعض المتكلمين: «لا يجوز». وقال عيسى بن أبان[٢]: «ما خُصّ بدليل جاز تخصيصه بأخبار الآحاد، وما لم يخصّ بدليل لا يجوز أن يبتدأ تخصيصه بأخبار الآحاد». والدليل على ما نقوله *أن [٤] المسلمين أجمعوا على تخصيص آية[٥] المواريث بقوله - ﷺ: «لَا يَرِثُ المُسْلِمُ الكَافِرَ وَلا الكَافِرُ المُسْلِمَ»، وأجمعوا على تخصيص قوله - تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾[٦] بقوله - ﷺ: «لَا تُنْكَحُ[٧] المَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى

---

(٤) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

١٨٤ م - (١) ما بين العلامتين ساقط من م و ق، وهو يمثل كامل الفقرة ١٨٤ م.

١٨٥ - (١) الكلمة ساقطة من الأصل.

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) ما بين العلامتين ساقط من م و ق، وبعدهما: وأصحاب...

(٤) بداية نقص بمخطوط القرويين، وهو يقع بين آخر ورقة ٢٠ ظ وأول ورقة ٢١ و ويقدّر بصفحة كاملة من المخطوط.

(٥) الكلمة ساقطة من م و ق.

(٦) جزء من الآية: ٣ من سورة النساء (٤).

(٧) في الأصل: ينكح.

خَالَتِهَا». واحتج أبو بكر[٢] ـ رضي اللّه عنه[٨] ـ على فاطمة[٢] ـ رضي اللّه عنها ـ بقوله ـ ﷺ : «إِنَّا مَعْشَرَ الأَنْبِيَاءِ *لا نُورَثُ*[٩]، مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ»، ولم ينكر ذلك عليه أحد. وهذا تخصيص لعموم القرآن بخبر الواحد؛ فدلّ على جواز ذلك.

١٨٦ ـ فإن قيل: فقد[١] ردّ عمر[٢] حديث فاطمة بنت قيس[٢] أن النبي ـ ﷺ ـ لم يجعل لها نفقة ولا سكنى لمّا خالف قوله ـ تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُم مِّنْ وُجْدِكُمْ﴾[٣] وقال: «لاَ نَدَعُ كِتَابَ رَبِّنَا لِقَوْلِ امْرَأَةٍ».

والجواب أنه إنما ردّ خبرها لأنه ظن بها سوء ضبط[٤] لما روته، ولذلك قال: «امْرَأَةٌ لاَ نَدْرِي أَصَدَقَتْ أَمْ كَذَبَتْ». وكلامنا فيما يصح من الأخبار. وروي عن عمر ـ رضي اللّه عنه ـ أنه قال: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللّهِ ـ ﷺ ـ يَقُولُ: لَهَا السُّكْنَى وَالنَّفَقَةُ».

١٨٧ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن القرآن مقطوع به وخبر الواحد غير مقطوع به[١]، فلا يجوز ترك المقطوع به[٢] لغيره كالإجماع لا يترك لخبر الواحد.

والجواب أن خبر الواحد وإن كان مظنوناً إلّا أن وجوب العمل به مقطوع بصحته بدليلٍ يوجب العلم؛ فكان حكمه وحكم ما قطع بصحته سواء في وجوب [١٧ و] العمل به.

---

(٨) الترضي ساقط من الأصل.
(٩) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.
١٨٦ ـ (١) الكلمة ساقطة من م و ق.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) جزء من الآية: ٦ من سورة الطلاق (٦٥).
(٤) في م و ق: ظن.
١٨٧ ـ (١) الكلمة ساقطة من م و ق.
(٢) الكلمة ساقطة من الأصل.

وجواب ثانٍ، وهو أن الكتاب مقطوع بوروده؛ فأما مقتضاه من العموم فغير مقطوع به لجواز أن يراد به غير ما يتناوله[٣] خصوص السنّة؛ والخاص من السنّة لا يحتمل[٤] غير ما يتناوله[٥]. ويبيّن صحة هذا أنه لو قُطع بعموم الآية لقُطع بكذب الخبر؛ وهذا لا يقوله أحد؛ ويخالف ما ذكروه من الإجماع إذا عارضه خبر الواحد بأن[٦] الإجماع لا احتمال فيما تناوله والخبر يحتمل أن يكون منسوخاً، فقدّمنا الإجماع عليه. وهاهنا عموم القرآن محتمل لما يقتضيه وخصوص السنّة غير محتمل، فقدّم خصوص السنة.

١٨٨ ـ استدلوا بأن تخصيص عموم القرآن بخصوص[١] السنّة إسقاط بعض ما يقتضيه القرآن بالسنّة، وذلك لا يجوز كنسخ القرآن بالسنّة.

والجواب أن النسخ إسقاط لموجب القرآن، فلم يجز إلا بمثله، والتخصيص بيان ما أُريد بالقرآن، فجاز بالسنّة كتأويل الظاهر.

١٨٩ ـ مسألة: يجوز تخصيص عموم السنّة بالقرآن؛ ومن الناس مَن قال: لَا يجوز ذلك.

والدليل على ما نقوله قوله ـ تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ[١] الكِتَابَ[٢] تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[٣].

ودليل ثانٍ وهو أن هذا لفظ خاص عارض لفظاً عامّاً فوجَب أن يخصّ به، دليله إذا كانا من الكتاب.

---

(٣) في الأصل: تناوله.
(٤) في الأصل: يجب.
(٥) أنظر البيان ٣ من هذه الفقرة.
(٦) في م وق: فان.
١٨٨ ـ (١) في م وق: يخصص.
١٨٩ ـ (١) في م وق: اليك.
(٢) في م وق: الكتب.
(٣) جزء من الآية: ٨٩ من سورة النحل (١٦).

ودليل ثالث *وهو* [٤] أن الكتاب مقطوع بطريقه وخبر الواحد غير مقطوع بطريقه، ثم ثبت وتقرر أنه يجوز تخصيص الكتاب بالسنّة، فَبِأن يجوز تخصيص السنّة بالكتاب أولى.

١٩٠ ـ أما هم فاحتج* [١] مَن نصر قولهم بقوله ـ تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[٢].

والجواب أن هذا محمول على ما يفتقر إلى البيان، ويجوز أن يراد به الإظهار. يدل على ذلك أنه علّقه على جميع القرآن؛ والذي يفتقر إليه جميع القرآن هو الإظهار.

١٩١ ـ **مسألة:** يجوز تخصيص العموم بالقياس الجليّ والخفي؛ هذا المحفوظ* عن القاضي أبي محمد[١] وأبي تمام[١] وعن*[٢] أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي[١]. وقال *بعضهم: لا يجوز ذلك بالقياس الخفي. وبه قال الجبائي[١]. وقال*[٣] بعض أصحاب أبي حنيفة[١]: إن خُصّ[٤] العموم بغير القياس الخفي جاز تخصيصه به، ولا يجوز أن يبتدأ تخصيص العموم به.

ودليلنا أنه دليل في[٥] بعض ما شمله العموم تصريحه، فوجب أن يخصّ به كاللفظ الخاص.

ودليل ثانٍ أن العلّة معنى النطق، فإذا كان النطق الخاص يخصّ به، فكذلك العلّة التي في معناه.

---

(٤) ما بين علامتين سقط من الأصل.

١٩٠ ـ (١) نهاية النقص بمخطوط القرويين.

(٢) جزء من الآية: ٤٤ من سورة النحل (١٦).

١٩١ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.

(٣) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.

(٤) في الأصل: خصوص، وفي ق بياض.

(٥) في م الكلمة ناقصة، وفي ق بياض.

دليل ثالث أن ما ذكرناه جمع بين دليلين، فكان أولى من إسقاط أحدهما كالنطق الخاص والنطق العام.

١٩٢ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن القياس فرع للعمومات والنصوص لأنه لا بدّ للقياس من أصل ينتزع منه معناه ويرد إليه؛ فلو جاز تخصيص العموم به لاعترضنا بالفرع على أصله.

والجواب أن هذا ينتقض بتخصيص اللفظ العام بالقياس الجليّ والواضح وينتقض بتخصيصه بالقياس الخفيّ بعد أن خُصّ بغيره؛ فإن هذا المعنى موجود فيه وقد جوّزتموه.

وجواب ثانٍ أننا إذا ابتدأنا تخصيص اللفظ العام بالقياس الخفي لم نكن معترضين به على أصله لأن العام المخصوص[١] ليس بأصل للقياس المخصِّص؛ ونحو ذلك تخصيصنا قوله ـ تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾[٢] بقياس الأرز على البُرّ، فنحرم[٣] به بعض البيع لأن هذه الآية المخصوصة ليست بأصل لهذا القياس.

١٩٣ ـ استدلوا بأن القياس إنما يطلب به علم الحكم فيما لم يرد نطق به؛ ولو نُطق بحكمه لم يحتج إلى القياس؛ وما دخل تحت العموم مما يخرجه القياس منطوق بحكمه؛ فالقياس إذا عارضه بمثابة معارضته للنص على العين الواحدة، فلم يجز تخصيص العموم به.

والجواب أنه يبطل بالقياس الجليّ ويبطل بتخصيص العموم المخصوص بالقياس الخفي.

وجواب ثانٍ وهو أنه ليس كل ما دخل تحت العموم منطوقاً[١] به كالنطق بالعين الواحدة. يدلك[٢] على ذلك أنه يجوز تخصيص العموم بدليل العقل ولا يجوز ذلك في النطق بالعين الواحدة.

---

١٩٢ ـ (١) الكلمة ناقصة من الأصل.
(٢) جزء من الآية: ٢٧٥ من سورة البقرة (٢).
(٣) في م و ق: فيحرم.

١٩٣ ـ (١) في الأصل: بمنطوق.
(٢) في الأصل: يدل.

١٩٤ ـ استدلوا بما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال لمُعاذ[١] «بِمَ تَحْكُمُ؟ قَالَ: بِكِتَابِ اللَّهِ تعالى! [١٧ ظ] قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قال: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ! قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَال: أَجْتَهِدُ رَأْيِي!» قال: فأقرّه على الحكم بالاجتهاد إذا لم يجده في الكتاب؛ وكل ما دخل تحت العام فحكمه موجود في الكتاب.

والجواب أنه يجب على نفس هذا الاستدلال ألاّ[٢] يجوز لمعاذ أن يحكم مع وجود اللفظ العام من القرآن بالخبر المتواتر؛ وهذا باطل باتفاق.

وجواب ثانٍ وهو أن ما يخرجه القياس من اللفظ العام ليس في كتاب اللّه، كما أن ما تخرجه السنّة الخاصة من عمومه ليس من كتاب اللّه.

١٩٥ ـ **مسألة**: أفعال النبي ـ ﷺ ـ منها ما يقع[١] موقع البيان للحكم، ومنها ما يفعله ابتداء. فما كان منها[٢] يقع موقع البيان خُصّ به العام لأن أفعاله بمثابة أقواله؛ *وبهذا قال القاضي أبو محمد[٣]. وحكي عن بعض الناس أنه قال: «يحتمل ذلك على اختصاص فعله به وتوجه القول إلى أمته»*[٤]. وهذا مثل ما روي عنه ـ ﷺ[٥] ـ أنه نهى عن استقبال القبلة واستدبارها لِغائط أو بول؛ رواه[٦] عبد اللّه بن عمر[٣] قاعدًا لحاجته مستقبل بيت المقدس[٣] من[٧] على ظهر بيت لحفصة[٣]؛

---

١٩٤ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في م وق: ان لا.

١٩٥ ـ (١) في الأصل: تقع.
(٢) في م وق: منه.
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٤) ما بين العلامتين ناقص من م وق.
(٥) إذا كانت صيغة التصلية والتسليم ترد كاملة في الأصل، ففي م وق لا ترد في معظم الأحيان إلاّ مبتورة من: وسلم.
(٦) في الأصل هكذا، وأما في م وق فقد وردت: رواه.
(٧) الحرف ساقط من الأصل.

فكان هذا الفعل مخصصاً لخبر النهي وحمل على الصحاري والقفار.
وعلى هذا دلّ نص القرآن، قال اللّه ـ تعالى: ﴿ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ ﴾[8][9].

١٩٦ ـ **مسألة**: إذا فعل بحضرة النبي ـ ﷺ ـ فعل يخالف موجب بعض العموم كان ذلك مخصصاً له لأن النبي ـ ﷺ ـ لا يقرّ على المنكر؛ فإذا فُعل بحضرته ولم ينكره علم أنه ليس بمحظور وأنه مخصّص لعموم الحظر.

١٩٧ ـ **مسألة**: اختلف أصحابنا في قول الواحد من الصحابة إذا لم يعلم له مخالف؛ فمنهم من ذهب إلى أنه حجة يقدّم[1] على القياس. وقال بعضهم: ليس بحجة أصلاً. فمن قال: إِنَّهُ حُجَّةٌ أجاز التخصيص به؛ ومن قال: لَيْسَ بِحُجَّةٍ لم يجز التخصيص به.

١٩٨ ـ **مسألة**: لا يخصّ العموم بمذهب الراوي مثل ما روى ابن عمر[1] عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: المُتَبَايِعَانِ بالخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا» وقال: «التَّفَرُّقُ بالأَبْدَانِ خَاصَّةً» فذهب الشافعي[1] إلى أنه يخصّ به العموم ومنع من ذلك مالك[1] ـ رحمهما[1م] اللّه.

والدليل على صحة قوله أن لفظ العموم حجة لأنه من ألفاظ الرسول ـ ﷺ ـ، والصحابي قد[2] يورد التخصيص برأيه، فلا يجوز ردّ ألفاظ الرسول[3] وصاحب الشرع برأي رآه الصحابي.

---

(٨) جزء من الآية: ٨٨ من سورة هود (١١).
(٩) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
١٩٧ ـ (١) في م وق: تقدم.
١٩٨ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١ م) في م وق: رحمه الله.
(٢) في م وق: فقد.
(٣) في م وق إضافة: صلى الله عليه.

١٩٩ ـ فإن قيل: إذا لم يقل الصحابي: هَذَا مِنْ رَأْيِي، وجب أن يحمل على أنه عن توقيف[١]، قيل له: وإذا لم يقل الصحابي: إِنَّهُ عَنْ تَوْقِيفٍ[١] وجب أن يحمل على أنه من رأيه. وهذا ليس ببعيد لأن الصحابي يعتقد جواز تخصيص العموم بالقياس.

٢٠٠ ـ **مسألة**: إذا أجمعت الأمة على أن العام مخصوص علم بإجماعها أنه وارد فيما عدا الذي أجمعت الأمة على إخراجه من اللفظ لأنه لا يصح أن تجمع على خطإ؛ فإن[١] أجمعت على أن ما وقع تحت العام خارج منه وجب القطع على خروجه منه وجوّزنا أن يكون ذلك تخصيصاً وجوّزنا أن يكون نسخاً.

٢٠١ ـ **مسألة**: يجوز تخصيص العموم بعادة المخاطبين؛ وبه قال ابن خويز منداذ[١] لأن اللفظ إذا ورد حُمل على عرف التخاطب[٢] في الجهة التي ورد منها؛ وسنبين ذلك بعد هذا إن شاء اللّه!* وقال القاضي أبو محمد[١]: «إن كان العرف من جهة الفعل لم يقع به التخصيص مثل أن يقول: حَرَّمْتُ عَلَيْكُم اللَّحْمَ وعادتهم أكل لحم الضأن؛ وإن كان العرف من جهة التخاطب وقع به التخصيص مثل أن يقول: حَرَّمْتُ عَلَيْكُمْ رُكُوبَ الدَّوَابِّ، فيختصّ بما يستعمل فيه هذا اللفظ دون ما وضع له»*[٣].

٢٠٢ ـ **مسألة**: هذا الكلام المتقدم في اللفظ العام الوارد ابتداء؛ **فأما** الوارد على سبب فإنه على ضربين: غير مستقل بنفسه ومستقل بنفسه. **فأما** غير المستقل بنفسه فمثل أن يُسأل النبي ـ ﷺ [١٨ و] ـ عن بيع

---

١٩٩ ـ (١) في م و ق: توقف.

٢٠٠ ـ (١) في الأصل: فاذا.

٢٠١ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) في الأصل: المخاطب.

(٣) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.

الرُّطَب بِالتَّمْرِ، فقال: أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا جَفَّ؟ قَالُوا: نَعَمْ! قَالَ: فَلاَ إذاً. فهذا يقصر على سببه ويعتبر به في خصومه وعمومه. والضرب الثاني أن يكون الجواب مستقلاً بنفسه، وذلك نحو أن يسأل رسول اللّه - ﷺ - عن بئر بضاعة[1] فقال: «خَلَقَ اللَّهُ المَاءَ طَهُوراً لاَ يُنْجِسُهُ شَيْءٌ» فهذا الجواب مستقل بنفسه.

٢٠٣ - واختلف أصحابنا في حمله على عمومه أو قصره على سببه؛ فروي عن مالك الأمران جميعاً؛ وأكثر أصحابنا العراقيين على أنه يحمل على عمومه كإسماعيل القاضي[1] والقاضي أبي بكر[1] وابن خويز منداذ[1] وغيرهم؛ وهو الصحيح عندي.

والدليل على ذلك أن الأحكام متعلقة[2] بلفظ صاحب الشرع دون السبب، لأنه لو ابتدأ - عليه السلام - من غير سؤال فقال: «الخرَاج بالضمان والماء طهور لا ينجسه شيء» لوجب تعليق الحكم به؛ ولو وُجد السبب والسؤال منفرداً لم يجز تعليق الحكم به.

٢٠٤ - فإن قيل: إنما ثبت الحكم بالسؤال.

قيل: هذا خطأ لأنه لو ثبت الحكم بالسؤال لوجب إذا انفرد الجواب ألاّ يثبت به حكم؛ وفي علمنا بخلاف ذلك بطلان ما ذهبتم إليه.

دليل ثانٍ وهو أنه لا خلاف أن الاعتبار بمقتضى[1] الخطاب وما يخرج عليه من الصيغ والصفات والأحوال دون الأسباب؛ وذلك أن سائلاً لو سأل فقال: أيحِلّ الانتشار بعد الجمعة وتحلّ الصلوات الخمس ويحلّ التنفل[2] لمن دخل المسجد والاصطياد للمُحرِم لقيل

---

٢٠٢ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
٢٠٣ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في الأصل: معلقة.
٢٠٤ - (١) في الأصل: مقتضى.
(٢) في م وق: النفل.

له: الانتشار مباح والصلوات الخمس واجبة والتنفل مندوب إليه والاصطياد محرَّم على المُحرِم؛ ويحمل ذلك على موجب خطابه لا على سببه[٣].

دليل ثالث وهو أنه لو كان مقتضى اللفظ العام الخارج على سبب خاص يوجب[٤] قصره عليه لوجب أن يقصر قوله ـ تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾[٥] على صاحب المِجَن وسارق[٦] رداء صفوان[٧] لأنه سبب وروده ولوجب أن تقصر آية الظهار على سَلمة بن صخر[٧] فإنه سبب ذلك الحكم، ولوجب أن تقصر آية اللعان على هلال بن أمية[٧] وغير ذلك مما لا خلاف في حمله على عمومه.

٢٠٥ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم في هذه المسألة بأنه لما كان الحكم المتعلق بعين واحدة يجب قصره عليها دون ما عداها لأنه قد تكون المصلحة في اختصاص الحكم بها دون غيرها؛ وهذا المعنى موجود في قصر العام على سببه[١] الخاص، فوجب إلحاقه به.

والجواب أن هذا يمنع من حمل فرع مسكوت عن حكمه[٢] على أصل منصوص على حكمه لأن المصلحة قد تكون في اختصاص الحكم بالأصل المنصوص عليه؛ فإن لم يجب هذا لم يجب ما قلتموه.

---

(٣) في م وق: سبيله.
(٤) الكلمة ساقطة من م وق.
(٥) جزء من الآية: ٣٨ من سورة المائدة (٥).
(٦) في ق: او، وما اخترناه من الأصل وم.
(٧) أنظر التعليقات على الأعلام.
٢٠٥ ـ (١) في الأصل: سبب.
(٢) في م وق: عنه، بدل: عن حكمه.

وجواب ثانٍ وهو أن الحكم المتعلق[٣] بالعين الواحدة ليس له ما يعدّيه إلى غيرها؛ ليس كذلك في ما عاد إلى مسألتنا، فإن اللفظ العام يعدّيه[٤] إلى غير السبب.

٢٠٦ ـ استدلوا بأن قالوا: إذا اعتبرتم اللفظ العام دون ما خرج عليه من سبب خاص فما أنكرتم من جواز قيام دليل على تخصيص ما خرج عليه السبب، كما جاز تخصيص ما عداه. وهذا متفق على فساده، فوجب قصره على سببه.

والجواب أنه إذا ورد مبتدأ فخصّ منه بقدر[١] السؤال لم يكن في ذلك وجه من وجوه الإحالة؛ وإذا ورد على سبب خاص وخصّ منه ما قابل السبب خرج عن أن يكون جواباً؛ وذلك لا يجوز لأنه ـ ﷺ ـ مُحال[٢] أن يسأل عن حكم حادثة[٣] فيجيب عن غيرها ولا يجيب عنها.

وجواب ثانٍ وهو أنه لا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز إخراج ما تناوله السبب من اللفظ العام بالتخصيص.

٢٠٧ ـ استدلوا بأنه لو لم يجب قصر اللفظ على سببه لم يكن لنقل السبب فائدة.

والجواب أن يقال لهم: لِمَ قُلْتُمْ ذَلِك؟ ويطالبون بتصحيحه.

وجواب ثانٍ وهو أن فائدة ذلك معرفة أسباب التنزيل والسِّير [١٨ ظ] والقصص والاتساع؛ وهذا كما فعل في مظاهرة سلمة بن

---

(٣) في الأصل: المعلق.
(٤) تعديه في الأصل.
٢٠٦ ـ (١) في م وق: ما قابل.
(٢) في الأصل: يحال.
(٣) في م وق: عادته، بدل: حكم حادثة.

صخر[١] وملاعنة هلال بن أمية[١]، وإن لم يقصر شيء من ذلك على سببه.

وجواب ثالث وهو أنه إنما نَقل السبب لئلا يُخرج المجتهد بالقياس من اللفظ العام ما تناوله السؤال والسبب وليعلم أن ذلك مراد باللفظ على كل حال؛ ولو لم ينقل[٢] لجاز أن يخرج ذلك المعنى الذي ورد فيه الحكم بتخصيص القياس له. وهذا وجه صحيح لنقل السبب؛ فبطل ما تعلقوا به من هذا الوجه.

مسـائل الاستثناء

٢٠٨ ـ قد مضى الكلام في التخصيص، والكلام ههنا في الاستثناء من اللفظ العام. وهو على ضربين: استثناء يقع به التخصيص واستثناء لا يقع به التخصيص. وحقيقة الاستثناء الذي يقع به التخصيص كلام ذو صيغ مخصوصة دالٌّ على أن المذكور فيه لم يرد باللفظ الأول.

٢٠٩ ـ **فصل**: ومن شرط الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه. هذا الذي عليه جماعة الناس. ورُوي عن ابن عباس ـ رضي اللّه عنه[١] ـ أنه كان يجيز تأخير الاستثناء عن المستثنى منه.

والدليل على صحة[٢] ما ذهب إليه الجمهور أن أهل اللغة لا يستعملون الاستثناء في الكلام إلاّ متصلاً به ويستقبحون تأخيره عنه ولا يجعلونه مفيداً؛ لأن القائل إذا قال: رَأَيْتُ الناسَ ثم قال بعد حول: إلاَّ زَيْداً، لم يفد بذلك؛ وما ليس بمفيد من الكلام فهو مطرح.

---

٢٠٧ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) في م وق: يتصل.

٢٠٩ ـ (١) صيغة الترضّي ساقطة من الأصل. أنظر التعليقات على الأعلام: عبد الله بن عباس.

(٢) الكلمة ساقطة من الأصل.

٢١٠ ـ احتج مَن(١) ذهب إلى هذا بما روي عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «وَاللَّهِ لأَغْزُوَنَّ قُرَيْشاً»(١م) ثم سكت ساعة ثم قال: «إِنْ شَاءَ اللَّهُ!».

والجواب أن النبي ـ ﷺ ـ قد قيل له: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَداً إلا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾(٢)؛ فإن كان أُنْسِي قول ما أُمر به إثر يمينه، فاستدرك بعد حين وأتى بما أُمر به جاز ذلك *لقوله ـ تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾(٣)*(٤) لا على معنى حلّ اليمين أو أن يخرج من جملتها(٥) بعض ما تناولته؛ ويحتمل أيضاً أن يكون نوى ذلك حين اليمين، ثم أظهر نيته *أن يخرج من جملتها*(٦) بعد حين.

٢١١ ـ فصل: فإن قيل: كيف خفي مثل هذا عن(١) ابن عباس(٢) وهو من أهل اللسان؟

قيل: عن هذا جوابان: أحدهما أن الرواية لا تصح عنه بهذا. والثاني إن صحّت فإنه محمول على اعتقاد الاستثناء مع اليمين ويخبر عن(٣) اعتقاده بعد مدة؛ هذا لِمن يجوّز الاستثناء بالنيّة.

٢١٢ ـ مسألة: إذا ثبت ذلك فالاستثناء على ثلاثة أضرب: استثناء من الجنس، واستثناء بعض الجملة واستثناء من غير الجنس. فالاستثناء من الجنس نحو قولك: رَأَيْتُ النَّاسَ إِلَّا زَيْداً وأَخَذْتُ الدَّرَاهِمَ إِلَّا دِرْهَماً. واستثناء بعض الجملة نحو قولك: رَأَيْتُ زَيْداً إِلَّا يَدَهُ. ولا

---

٢١٠ ـ (١) في م وق: لمن.
(١ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) جزء من الآية: ٢٣، وجزء من الآية: ٢٤ من سورة الكهف (١٨).
(٣) جزء من الآية: ٢٤ من سورة الكهف (١٨).
(٤) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٥) في ق: من جملة، وفي م نقص يشمل الكلمة وما قبلها: أن يخرج من، وكذلك ما بعدها إلى قوله: اليمين.
(٦) ما بين العلامتين يمثل نقصاً من م وق.
٢١١ ـ (١) في م وق: على.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام: عبد الله بن عباس.
(٣) هكذا في الأصل وفي ق، وفي م: على.

يقال في مثل هذا: «إنه استثناء من الجنس» لأن الاستثناء من الجنس هو أن يستثنى منه[1] آحاد[2] الجنس مثل المستثنى منه. وأما استثناء بعض[3] الجملة فهو أن يخرج بعض الجملة وليست آحادها مثل ما استثنى منها. وأما الاستثناء من غير الجنس فنحو قول الشاعر [عامر بن الحارث[4]، من الرجز]:

وَبَلْدَةٍ لَيْسَ بِهَا أَنِيسُ إلَّا اليَعَافِيرُ وَإلَّا العِيسُ

فهذا ليس فيه تخصيص لأنه لا يُخرج من الجملة بعض ما تناولته. وعندي أنه يجوز *وبه قال القاضي أبو[4] محمد*[5]. وقال محمد بن خويزمنداذ[4]: «إنّه لا يجوز». وبه قالت طائفة من أصحاب الشافعي.

والدليل على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إلَّا خَطَأً﴾[6]؛ والخطأ لا يقال فيه للمؤمن أن يفعله ولا ليس له أن يفعله لأنه ليس بداخل تحت التكليف.

ودليل ثانٍ وهو قوله ـ تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ إلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[7]! وليست التجارة من جملة الباطل.

وقال النابغة[4] [من البسيط]:

---

٢١٢ ـ (١) الكلمة ساقطة من الأصل.
(٢) قبل آحاد، وفي النسخ الثلاث: ما، وقد استصوبنا حذفه.
(٣) في الأصل وبعد بعض: من.
(٤) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٥) ما بين العلامتين ناقص من الأصل.
(٦) جزء من الآية: ٩٢ من سورة النساء (٤).
(٧) جزء من الآية: ٢٩ من سورة النساء (٤)، وفي النسخ الثلاث أتى مستهلاً بالواو: ولا..

وَقَفْتُ فِيهَا أُصَيْلاَ [لاَ][8] أُسَائِلُهَا   عَيَّتْ جَوَاباً وَمَا بالرَّبْعِ مِنْ أَحَدِ
إلاَّ الأَوَارِيَّ لأْيــاً مَــا أُبَيِّنُـهَــا   والنُّؤْيُ كَالحَوْضِ بِالمَظْلُومَةِ الجَلَـدِ

[١٩ و] فاستثنى الأواريّ من أحد.

٢١٣ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن الاستثناء مأخوذ من ثَنَيْتُ فُلاَناً عَنْ رَأْيِهِ وثَنَيْتُ عِنَانَ الدَّابَّةِ إذا صرفتها؛ وقيل: هو مأخوذ من تثنية الخبر بعد الخبر؛ وهذا لا يوجد إلاّ فيما دخل في الكلام حتى يُثنيه عن القول الأول ويُثنّي فيه الخبر على[1] القول الأول.

والجواب أن في الاستثناء من غير الجنس معنى الصرف أيضاً لأنه إذا قال: لَيْسَ فِي الدَّارِ رَجُلٌ إلاَّ الظِّبَاءَ فقد صرف الخبر عن الرجل إلى الظباء؛ وهذا وجه صحيح من الاستثناء.

٢١٤ ـ مسألة: ذهب عبد الملك بن الماجشون[1] إلى أنه لا يجوز استثناء أكثر الجملة؛ وتابعه على ذلك القاضي أبو بكر[1] في أحد قوليه ومحمد بن خويز منداذ[1] وابن دَرَسْتَوَيه[1]. وقال أكثر أصحابنا: إن ذلك جائز؛ *وبه قال القاضي[1] أبو محمد* [2]. وهو الصحيح.

والدليل على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الغَاوِينَ ﴾[3] ثم قال: ﴿ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُم المُخْلِصِينَ ﴾[4]. ولا بدّ أن يكون في

---

(٨) في النسخ الثلاث: أصيلانا، وقد حذفنا النون وعوضناها باللام ليستقيم التركيب، وذلك بالاعتماد على مصادر أخرى ـ أنظر التعليقات على الأعلام: النابغة (الذبياني).

٢١٣ ـ (١) في م وق: عن.

٢١٤ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٣) الآية: ٤٢ من سورة الحجر (١٥).
(٤) الآيتان: ٨٢ ـ ٨٣ من سورة ص (٣٨).

أحدهما استثناء[٥] الأكثر من الجملة. ومن جهة المعنى أن الاستثناء موضوع ليخرج من الكلام ما لولاه لوجب تناوله[٦]. وهذا يصحّ في القليل والكثير كالتخصيص.

وقد أنشد في ذلك أصحابنا [من البسيط]:

أَدُّوا الَّتِي نَقَصَتْ تِسْعِينَ[٧] مِنْ مائَةٍ ثُمَّ ابْعَثُوا حَكَماً بِالحَقِّ قَوَّالاً[٨]

٢١٥ - أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن أهل اللغة يستقبحون أن يقول الإنسان: لِي عِنْدَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلاَّ تِسْعَ مَائةٍ وتِسْعَةً وَتِسْعِينَ[١].

والجواب أنهم وإن كانوا يستقبحونه إلاّ أن[٢] الأحكام تثبت به؛ ونحن لا نمنع أن يكون من مستقبح الكلام وإنما نختلف في ثبوت الحكم به، لأنه لو قال: لِي[٣] عِنْدَهُ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ إِلاَّ أَرْبَعَةً لَكان من مستقبح الكلام، ولكن لا يمنع ذلك من تعلّق الحكم به؛ وكذلك إذا قال: إنِّي[٤] بِعْتُكَ هَذِهِ الدَّارَ إِلاَّ خَمْسَةَ أَسْدَاسِهَا حكمنا[٥] عليه ببيع السدس؛ فبطل مَا تعلقوا به.

٢١٦ - مسألة: الاستثناء المتصل بجمل من الكلام معطوفٍ بعضها على بعض يجب رجوعه إلى جميعها عند جماعة أصحابنا. وقال القاضي أبو بكر[١] فيه بمذهبه في الوقف. *وبه قال القاضي أبو[١] جعفر* [٢].

---

(٥) في م وق: من الاكثر.
(٦) في م وق: تناوله له.
(٧) في م وق: خمسين.
(٨) أنظر التعليقات على الأعلام: شاعر مجهول (١).

٢١٥ - (١) في م وق: وتسعون.
(٢) في الأصل: فالاحكام.
(٣) في م وق: لك.
(٤) في م وق: له.
(٥) في م وق: لحكمنا.

٢١٦ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) ما بين العلامتين سقط من م وق.

وقال المتأخرون من أصحاب أبي حنيفة[1] والمعتزلة[1]: يرجع إلى أقرب مذكور إليه. ومثل ذلك قوله ـ تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ*إلاَّ الَّذِينَ تَابُوا *﴾[3].

والدليل على ذلك أن المعطوف بعضه على بعض بمنزلة المذكور جميعُه باسم واحد؛ ولا فرق عندهم بين مَن قال: إضْرِبْ زَيْداً وَعَمْراً وَخَالِداً وبين مَن قال: إضْرِبْ هَؤُلاءِ الثَّلاَثَةَ. وإذا كان ذلك واتّفق على أن الاستثناء المذكور عقيب جملة باسم واحد راجع إلى جميعها وجب أن يكون في مسألتنا مثله.

٢١٧ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن الاستثناء كلام غير مستقل بنفسه[1]، ولو استقل وانفرد بنفسه لم يجب ردّه إلى شيء مما تقدم، وإنما وجب ردّه إلى ما قبله ليكون مفيداً؛ وفي ردّه إلى ما يليه من الجمل ما يستقل بنفسه[2]؛ فلم يجب ردّه إلى غير ذلك من الجمل.

والجواب أنّا لا نسلم أنه حُمل على ما تقدم ليكون مفيداً وإنما حُمل على ذلك لأن هذا مقتضاه في اللغة كالإسم العام.

وجواب آخر وهو أنه لو وجب ما قلتموه لوجب أن يكون الاستثناء بمشيئة اللّه غيرَ راجع إلى جميع الجمل المتقدمة لأن[3] قصره على أقربها إليه يجعله مفيداً.

وجواب آخر وهو أن هذا يوجب أن يقال في ألفاظ العموم بأقل ما تحتمله، لأن حملها عليها يجعلها مفيدة؛ فإن لم يجب هذا لم يجب ما قلتموه.

---

(٣) جزء من الآية: ٤، وجزء من الآية: ٥ من سورة النور (٢٤)، وما بين العلامتين ساقط من الأصل.

٢١٧ ـ (١) بنفسه: ساقطة من م و ق.

(٢) أنظر البيان السابق.

(٣) في الأصل: لا ان.

٢١٨ ـ استدلوا بأن إطلاق [١٩ ظ] الكلام *قبل ورود الاستثناء متيقن؛ فإذا ورد الاستثناء تيقن تعلقه بالجملة التي تليه؛ فلا يخرج سائر الجمل عمّا تيقن من إطلاقها إلاّ بدليل.

والجواب أنّا لا نسلم أن شيئاً من الجمل التي يتعقبها الاستثناء متيقن إطلاقها، وإن تيقن ذلك قبل ورود الاستثناء. ألا ترى أن الجملة التي يتصل بها الاستثناء تيقن إطلاقها قبل ورود الاستثناء؛ فلما ورد الاستثناء خرجت عن حكم الإطلاق؛ فكذلك سائر الجمل*(١).

وجواب آخر وهو أن هذا يبطل بالاستثناء بمشيئة اللّه، فإنّا قد اتفقنا على رجوعها إلى جميع الجمل، وإن وجد هذا المعنى فيها.

فصل [المطلق والمقيد]

٢١٩ ـ ومما يتصل بالعام والخاص المطلق والمقيّد؛ ونحن نبيّن حكمه.

التقييد يقع بثلاثة أشياء: بالغاية والشرط والصفة. فالغاية نحو قوله ـ تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾(١) إلى قوله: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾(١). فقيد القتال بإعطاء الجزية، فلم يتناول ما بعد الغاية. والشرط نحو قولك: مَنْ جَاءَكَ مِنَ النَّاسِ فَأَعْطِهِ دِرْهَماً، قصرت(٢) هذا الحكم على مَن جاءك من الناس؛ ولولا التقييد لتعلق بكل الناس. والصفة نحو

---

٢١٨ ـ (١) ما بين العلامتين سقط من م و ق، وأتى عوضه ما يلي: «بغير استثناء في الجملة الاولة (كذا) متيقن، فلا يجوز أن يخرجه عما يقتضيه اطلاقه إلا بيقين؛ والذي يتيقن [م ٥٢] رجوع الاستثناء الى الجماعة التي تليه، فوجب صرف الكلام الى الذي يليه عن اطلاقه وبقي الباقي على حكمه. والجواب انا لا نسلّم ان اطلاق الجمل على الاوّل متيقن مع اتصال الاستثناء باخر الجمل، وهو عندنا ان يتصل بكل جملة».

٢١٩ ـ (١) الآية: ٢٩ من سورة التوبة (٩)؛ وفي الأصل: واليوم الاخر.

(٢) في الأصل: فضرب.

قولك: أَعْطِ الْمُؤْمِنِينَ القُرَشِيِّينَ دِرْهَماً، قيّدتَ الإعطاء[3] بالصفة؛ ولولاها لتناول كل مؤمن.

فإذا ورد لفظ مطلق ومقيد فلا يخلو أن يكونا من جنس واحد أو من جنسين مختلفين. فإن كانا من جنسين مختلفين *فالمشهور من أقوال العلماء* [4] أن المطلق لا يحمل على المقيد؛ وذلك أن اعتبار العدالة في الشهود لا يوجب اعتبار الأيمان في الرقبة. *وقد حكى القاضي أبو محمد[5] أن مذهب مالك[5] في هذا حمل المطلق على المقيد، وأخذ ذلك من رواية رويت عن مالك أنه قال: «عجبت من رجل عظيم من أهل العراق يقول: إنَّ التيمّم إلى الكوعين!». فقيل له: «إنه حمل ذلك على آية القطع»؛ فقال: «وأين هو من آية الوضوء؟». وهذا الذي حكاه القاضي أبو محمد[5] تأويل غير مسلم، لأنه يحتمل أن يريد حمله عليه بقياس يقتضي ذلك وعلّة جامعة بينهما؛ وإنما خلافنا في حمل المطلق على المقيد بمقتضى اللغة دون دليل يجمع بينهما* [6]. وإن كانا من جنس واحد فلا يخلو أن يكون سببهما من جنس واحد أو من جنسين مختلفين. وأما إذا كان سببهما واحداً[7] فنحو[8] أن يقيد كفّارة القتل بالأيمان في موضع ويطلق في موضع آخر؛ فهذا يحمل كل ضرب منهما على عمومه لأنه لا اتفاق[9] بينهما. ولو حمل المطلق على المقيد لكان هذا من باب دليل الخطاب؛ وسيرد الكلام عليه في موضعه وأنه ليس بدليل فيقع

---

(٣) في م وق: العطاء.
(٤) ما بين العلامتين ساقط من م وق وورد محله: فلا خلاف.
(٥) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٦) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٧) في م وق: واحد.
(٨) في م وق: فيجوز.
(٩) في الأصل: تنافي.

التخصيص به. وقد اختلف كلام القاضي أبي بكر[١٠] في ذلك في التقريب. *وقال القاضي أبو محمد[١٠]: «يحمل المطلق على المقيد»* [١١].

٢٢٠ ـ **فصل**: فأما إذا ورد لفظ حكم مطلق وقد ورد من جنسه حكم مقيّد إلاّ أنه متعلق بغير سببه، وذلك نحو[١] أن يقيد الرقبة بالأيمان في القتل ولا يقيدها في كفارة الأيمان والظهار، فقد اختلف الناس في ذلك؛ والذي[٢] عليه محققو أصحابنا كالقاضي أبي بكر[٣] *والقاضي أبي[٣] محمد*[٤] وغيرهما[٥] ومحققو أصحاب الشافعي[٣] كأبي الطيب[٣] وأبي إسحاق الشيرازي[٣] وغيرهما أن المطلق لا يحمل على المقيد إلاّ أن يدل القياس على تقييده فيلحق بالمقيد قياساً. *وبه قال القاضي أبو جعفر*[٦]. وقال بعض أصحابنا وأصحاب الشافعي: يجب[٧] حمل المطلق على المقيد من جهة وضع اللغة ومعقول اللسان.

والدليل على ما نقوله أن الحكم المطلق غير الحكم المقيد وإطلاق المطلق[٨] يقتضي نفي التقييد عنه كما أن تقييد المقيد يقتضي نفي الإطلاق عنه. فلو وجب تقييد المطلق، لأن من جنسه ما هو مقيد، لوجب إطلاق المقيد، لأن من جنسه ما هو مطلق. وهذا باطل بإجماع.

---

(١٠) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١١) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.
٢٢٠ ـ (١) في م و ق: يجوز.
(٢) في م و ق: فالذي.
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٤) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.
(٥) في م و ق: وغيره.
(٦) ما بين العلامتين ساقط من م و ق. أنظر التعليقات على الأعلام.
(٧) الكلمة ساقطة من م و ق.
(٨) في الأصل: المقيد.

٢٢١ ـ فإن قال قائل: حمل المطلق على المقيد يقتضي تخصيصه، وتخصيصُ العام جائز، وحمل المقيد على المطلق يقتضي إبطال تقييده وفائدته، فافترق الأمران.

فالجواب[1] أن حمل المطلق على المقيد يبطل فائدة [٢٠ و] العموم ويوجب التخصيص بغير دليل. ونحن وإن أجزنا تخصيص العموم فبدليل، وكذلك نجيز[2] تقييد المطلق بدليل فاستويا.

ودليل آخر وهو أن المطلق والمقيد إذا وردا في حكمين متعلقين بسببين مختلفين بمنزلة خبرين أحدهما خاص والآخر عام ووردا في حكمين مختلفين، فيجب حمل كل واحد منهما على عمومه أو خصوصه ولا يعتبر أحدهما بالآخر.

٢٢٢ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم في ذلك بأن موجب اللسان يقتضي حمل المطلق على المقيد لأن أهلِ اللغة يكتفون بالتقييد للشيء عن تكرار تقييده وتقييد مثله اختصاراً؛ وعلى هذا ورد قوله ـ تعالى: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الخَوْفِ والجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأَمْوَالِ وَالأَنْفُسِ والثَّمَرَاتِ ﴾[1]، والمراد به: ونقص من الأموال ونقص من الأنفس، وقوله ـ تعالى: ﴿ والذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ ﴾[2] تقديره: والذاكراته، وقول الشاعر [وهو قيس بن الخطيم[3] من المنسرح]:

نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفُ

وتقديره: نحن بما عندنا راضون وأنت بما عندك راضٍ.

---

٢٢١ ـ (١) في الأصل: والجواب.
(٢) في م وق: نوجب.
٢٢٢ ـ (١) جزء من الآية: ١٥٥ من سورة البقرة (٢).
(٢) جزء من الآية: ٣٥ من سورة الأحزاب (٣٣).
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.

والجواب أن فيما ذكروه من الآيات والشعر لو لم يقدّر الحذف المقدَّر لبطلت فائدة الكلام، فلذلك حمل عليه؛ ليس كذلك فيما عاد إلى مسألتنا؛ فإن حمل المطلق على إطلاقه يصحّ معه الكلام ويستقل بنفسه؛ فلا معنى لتقييده إلاّ بدليل.

٢٢٣ ـ استدلوا أيضاً بأن القرآن بأسره بمنزلة كلمة واحدة؛ وإذا قيد الحكم في موضع تقيّد أمثاله في غيره وإن تعلق بسبب مخالف له.

والجواب أن هذا خطأ لأن الباري ـ سبحانه ـ قد أخبر أن القرآن قصص وآيات وسنن وأحكام، ومنه حظر وإباحة، وخاص وعام، ونهي، ومقيد، ومجمل؛ فكيف يكون هذا بمثابة كلمة واحدة؟

وجواب آخر أن هذا لو أوجب حمل المطلق على المقيد لأوجب حمل المقيد على المطلق؛ فإذا لم يجب هذا لم يجب ما قلتموه.

وجواب ثالث وهو أن هذا يوجب حملَ ألفاظ العموم كلها على الخصوص، لأنه قد خصّ بعضها، وحملَ ألفاظ الأمر على الندب، لأن بعضها ورد على وجه الندب، ويوجب اعتقاد جميعها ناسخاً، لأن منها ناسخاً، وجميعها منسوخاً، لأن منها منسوخاً. وهذا ظاهر البطلان.

باب في[1] بيان حكم المجمل

٢٢٤ ـ قد ذكرت[1] أن الحقيقة على ضربين: مفصل ومجمل؛ وقد مضى الكلام في المفصل؛ والكلام ههنا في المجمل. وجملته أن المجمل ما لا يفهم المراد به من لفظه ويفتقر في البيان إلى غيره، نحو قوله ـ

---

٢٢٣ ـ (١) الحرف ساقط من م و ق.

٢٢٤ ـ (١) أنظر الفقرة ٣٩.

تعالى: ﴿ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾[٢]؛ فهذا لا يفهم المراد بالحق من نفس اللفظ، ولا بدّ من بيان يكشف عن معنى الحق وجنسه وقدره، فإذا ورد وجب اعتقاد وجوب الحق إلى أن يرد بيان المجمل، فيجب امتثاله في وقته.

٢٢٥ ـ **فصل**: وقد اختلف أصحابنا في قوله ـ تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾[١] و ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾[٢]، و ﴿ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ ﴾[٣]، و ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾[٤]. فذهب قوم من أصحابنا إلى أنها مجملة لا يصح الاحتجاج بها ويحتاج إلى بيان يعلم به[٥] أنه[٦] المراد بها. وقال ابن نصر[٧]: «كلها مجملة إلّا قوله: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾[٤]. وقال أبو إسحاق الشيرازي[٧]: «وقال قوم منهم محمد بن خويز منداذ[٧]: هي عامة، فتحمل على عمومها إلّا ما خصّه الدليل؛ وهو الصحيح عندي.

والدليل على ما نقوله أن كل لفظ من هذه الألفاظ معلوم في اللغة وقوعه على جنس مخصوص؛ فالصلاة *في اللغة عبارة* [٨] عن الدعاء، وهو في الشرع واقع على نوع من الدعاء مخصوص؛ فإذا قال: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[٩] كان امتثاله بذلك الدعاء المخصوص وبما

---

(٢) جزء من الآية: ١٤١ من سورة الأنعام (٦).

٢٢٥ ـ (١) جزء من آية وردت عدة مرات في القرآن، وقد سقط استهلالها بالواو في النسخ الثلاث.

(٢) جزء من الآية: ١٨٣ من سورة البقرة (٢).

(٣) جزء من الآية: ٩٧ من سورة آل عمران (٣).

(٤) جزء من الآية: ٢٧٥ من سورة البقرة (٢).

(٥) الكلمة ساقطة من الأصل.

(٦) الكلمة ساقطة من م وق.

(٧) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٨) ما بين العلامتين ساقط من م، وأما في الأصل فقد ورد هكذا: عبارة في اللغة، والإصلاح من ق.

(٩) أنظر البيان ١ من هذه الفقرة، وقد سقط الاستهلال بالواو من النسخ الثلاث.

ثبت من القرائن المقترنة به[10] في[11] الشرع؛ فمن ادّعى على ذلك زيادة فعليه الدليل[12]؛ وكذلك قوله ـ تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾[13]، الصيام[14] في كلام العرب هو الإمساك، وهو في الشرع واقع [٢٠ ظ] على نوع منه فيقع الامتثال فيه على ما وقع عليه اسم الصوم في عرف الشرع إلّا ما خصّه الدليل. وكذلك سائر الألفاظ؛ فكان ذلك بمنزلة قوله ـ تعالى: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾[15] في باب العموم لكونه معلوم الجنس؛ وبهذه الخاصية يتميز من المجمل؛ فإن المجمل غير معلوم الجنس؛ وذلك مثل قوله ـ تعالى: ﴿ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾[16]، فإن الحق غير معلوم الجنس[17].

٢٢٦ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم في هذه المسألة بأن الصلاة عبارة عن الدعاء في أصل كلام العرب؛ وهي في الشرع واقعة على أفعال لا يطلق عليها الدعاء؛ فكان المراد بقوله: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾[1] غير مفهوم من اللفظ، فعاد ذلك بإجماله.

والجواب أن الصلاة هي الدعاء على ما كانت عليه في أصل اللغة، ولكنه جرى عُرف استعماله في الشرع على دعاء مخصوص وعلى[2] وجه مخصوص، فيجب حمله عليه إلا ما خصّه الدليل. وليس تخصيص الشرع منه لنوع من الجنس مما يوجب إجماله. ألا ترى أن

---

(١٠) الكلمة ساقطة من م و ق.
(١١) في م و ق: من.
(١٢) الكلمة ساقطة من الأصل.
(١٣) أنظر البيان ٢ من هذه الفقرة.
(١٤) الكلمة ساقطة من الأصل.
(١٥) جزء من الآية: ٥ من سورة التوبة (٩)، والاستهلال بالفاء ساقط من النسخ الثلاث.
(١٦) جزء من الآية: ١٤١ من سورة الأنعام.
(١٧) الكلمة ساقطة من الأصل.
٢٢٦ ـ (١) أنظر البيان ١ من الفقرة السابقة بالنسبة للإحالة وسقوط واو الاستهلال.
(٢) واو العطف ساقط من م و ق.

لفظ الدابّة واقع في اللغة على كل ما دبّ ودرج، ثم جرى عُرف الاستعمال لهذه اللفظة في اللغة على نوع منها، ثم لم يَعُد ذلك بإجمالها.

فصل في بيان الأسماء العُرفية

٢٢٧ ـ ومعنى[١] قولنا: أسماء عُرفية أن تكون اللفظة موضوعة لجنس في أصل اللغة، ثم يغلب عليها عُرف الاستعمال في نوع من ذلك الجنس نحو قولنا: دَابَّةٌ، فهو اسم كان موضوعاً في الأصل لكل ما دبّ ودرج ثم غلب عليه الاستعمال لمُطلقه[٢] في البهيمة المخصوصة[٣] ذات الأربع؛ وكذلك قولنا: صَلَاةٌ هي في أصل اللغة موضوعة في الدعاء ثم استعملت في الشرع في الدعاء بقرائن ومعانٍ مخصوصة؛ وكذلك الصوم هو[٤] الإمساك ثم[٥] استعمل في إمساك عن معنى مخصوص في وقت مخصوص؛ وكذلك الحج هو القصد في أصل اللغة ثم غلب عليه عُرف الاستعمال بالقصد إلى موضع مخصوص في وقت مخصوص على وجه مخصوص؛ وأما البيع فإنه باقٍ على أصله ومستعمل على الوجه الذي وضع له؛ وكذلك الرّبا إلاّ أنه يدخله التخصيص على حسب ما يدخل[٦] ألفاظ العموم، ولم يستعمل في بعض ما يقع عليه في أصل اللغة دون بعض.

٢٢٨ ـ **فصل**: إذا ثبت ذلك فإن عُرف الاستعمال يكون من ثلاثة أوجه:
ـ أحدها من جهة اللغة نحو استعمالنا الدَّابَّة لذوات الأربع وما أشبه ذلك

---

٢٢٧ ـ (١) واو العطف ساقط من الأصل.
(٢) في الأصل: بمطلقه.
(٣) النعت ساقط من الأصل.
(٤) في م وق: وهو.
(٥) في م وق: قد، محل: ثم.
(٦) في الأصل: تدخل.

ـ والثاني من جهة الشرع نحو استعمالنا الصَّلاَةَ والصَّوْمَ والحَجَّ والزَّكَاةَ على حسب ما ورد به الشرع ـ والثالث من جهة الصناعة نحو استعمال أهل النظر مُتَكَلِّماً في مَن يناظر في أصول الديانات واستعمال أهل الدواوين الزِّمَامَ في الكتاب الجامع لما يجمعه واستعمال أهل الإبل الزِّمَامَ لخطام الناقة، وغير ذلك مما لأهل كل صناعة عُرف وعادة فيه، فيحمل لفظ كل طائفة على عُرفها وعادتها.

٢٢٩ ـ **فصل**: إذا ثبت ذلك فإذا ورد لفظ من الألفاظ العُرفية حمل على ظاهر الاستعمـال فيما ورد من جهته؛ فإن ورد من جهة الشرع حُمل على ظاهر الاستعمال في الشرع؛ وإن ورد من جهة اللغة حُمل[1] على ظاهر الاستعمال عند أهل اللغة؛ وإن ورد من جهة صناعة حُمل على ظاهر الاستعمال عند أهل تلك الصناعة.

٢٣٠ ـ **مسألة**: قوله ـ تعالى[1]: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾[2]. ذهب قوم من أصحابنا إلى أنه مجمل. وذهب المحقّقون إلى أنه عام.

والدّليل على ذلك أن السرقة معلوم جنسها واليد معلومة والقطع معلوم؛ هذه كلها معلومة[3] الأجناس؛ ومتى كان الجنس معلوماً تميز عن المجمل ودخل في حدّ العام كقوله: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾[4].

٢٣١ ـ احتجّ مَن ذهب إلى الإجمال [٢١ و] بأن قوله ـ تعالى: ﴿ والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾[1] يقتضي قطع كل سارق سرق؛ وقد ورد الشرع باعتبار نصاب وحرز، وذلك لا يفهم من ظاهر اللفظ.

---

٢٢٩ ـ (١) في الأصل: يحمل.

٢٣٠ ـ (١) الكلمة ساقطة من م وق.

(٢) جزء من الآية: ٣٨ من سورة المائدة (٥).

(٣) في م وق: معلومة من. . .

(٤) جزء من الآية: ٥ من سورة التوبة (٩) والاستهلال بالفاء ساقط من النسخ الثلاث.

٢٣١ ـ (١) أنظر البيان ٢ من الفقرة السابقة.

والجواب أن هذا يبطل بقوله - تعالى: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾[٢]، فإنه يقتضي الاستيعاب؛ ثم قد ورد الشرع باعتبار الذكورة[٣] والبلوغ، وذلك لا يفهم من ظاهر اللفظ، ولم يعد ذلك بإجماله.

٢٣٢ - فإن قالوا: فإن قوله - تعالى[١]: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾[٢] يصح فيه تعليق الاسم على المشرك الذي ثبت[٣] الحكم فيه، لأن التخصيص ورد في بعض الأعيان؛ فيبقى ما ثبت فيه الحكم يصحّ تعليق[٤] الحكم به؛ وليس كذلك فيما عاد إلى مسألتنا، فإن التخصيص ورد في صفات وشروط من حرز ونصاب، فلا يصحّ تعليق الاسم على المراد باللفظ.

والجواب أن هذا خطأ، ولا فرق بين الموضعين، لأن التخصيص بالأعيان لا يُحتاج إليه لتنفيذ الحكم، *كما أن التخصيص بالصفات لا يحتاج إليه لتنفيذ الحكم* [٥]، وإنما يحتاج إلى التعيين[٦] ليعلم ما لم يُرد باللفظ؛ والاسم يصحّ تعليقه وإيقاعه على مَن خصّت صفاته لأنه مَن سرق من حرز نصاباً يصح أن يقال فيه[٧]: سَارِقٌ حقيقة، كما يقال في الحربي البالغ: كَافِرٌ حقيقة؛ ولا فرق بين الموضعين.

---

(٢) أنظر البيان ٤ من الفقرة السابقة.
(٣) في الأصل: الذكور.
٢٣٢ - (١) الكلمة ساقطة من ق و م.
(٢) أنظر البيان ٤ من الفقرة ٢٣٠.
(٣) في الأصل: يثبت.
(٤) في الأصل: بتعليق.
(٥) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٦) في الأصل: المعنيين.
(٧) في الأصل: فيها.

٢٣٣ ـ مسألة: وقد ادّعى بعض أصحاب أبي حنيفة[1] الإجمال في قوله ـ ﷺ: «الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، وقوله ـ عليه السلام[2]: «لاَ صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّت الصِّيَامَ مِنَ الليل» وقوله ـ ﷺ[3]: «لاَ صَلاَةَ إلاَّ بِطُهُورٍ»، وغير ذلك مما شاكَله؛ وذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر[1] *والقاضي أبو[1] جعفر* [4] وبعض أصحابنا. وذهب أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى أنها غير مجملة[5]؛ وبه قال أبو إسحاق الشيرازي[1]؛ وهو الأولى عندي.

والدليل على ذلك أن هذا مفهوم بعُرف التخاطب قبل ورود الشرع أنه إذا[6] قال: لاَ عَمَلَ إلاَّ بِرِضَى زَيْدٍ لم يرد به نفي العمل بعد وقوعه، وإنما أراد به نفي الانتفاع به وكونه محتسباً به؛ وكذلك إذا قالوا: إنَّمَا العَالِمُ مَنْ عَمِلَ بِعِلْمِهِ، أرادوا[7] به *الانتفاع به وكونه* [8] العالمَ الذي ينتفع بعلمه[9]. هذا مفهوم مَن يخاطبهم ويجاوبهم قبل ورود الشرع، فيجب حمله[10] إذا ورد على عُرف اللغة. هذا إذا كان اللفظ ليس له عُرف في الشرع؛ فإذا كان له عُرف في الشرع اقتضى هذا المعنى واقتضى معنىً آخر، وهو نفي الفعل الشرعي جملة، لأن الذي يُشاهَد من الفعل ليس بشرعي.

ومما يدل على ذلك أن النبي ـ ﷺ ـ إذا قال: «لاَ صِيَامَ لِمَنْ لَمْ

٢٣٣ ـ(١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في م و ق: صلى الله عليه وسلم، مع سقوط: وسلم من ق.
(٣) العبارة ساقطة من الأصل.
(٤) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.
(٥) في م و ق: محتملة.
(٦) الكلمة ساقطة من الأصل.
(٧) في الأصل: ارادوا.
(٨) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.
(٩) في م: به، وفي الأصل و ق: بعلمه.
(١٠) هكذا في الأصل و ق، وفي م: عمله.

يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ» فلا يجوز أن يظن به نفي الفعل مع مشاهدته، وإنما يراد به نفي كونه شرعياً، لأن الصوم إذا أطلق في الشرع حُمل على الصوم الشرعي على ما قدّمنا؛ فإذا نفاه صاحب الشرع توجه نفيه إلى الصوم الشرعي.

٢٣٤ - أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن قوله: «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ»[١] يحتمل[٢] أن يريد به نفي الإجزاء، ويحتمل أن يراد به نفي الكمال؛ وإذا احتمل الأمرين جميعاً دخله الإجمال[٣] ووجب التوقف حتى يرد البيان، لأنه لا يجوز ادّعاء العموم في المضمرات *التي لم يظهر لها لفظ*[٤].

والجواب أن من أصحابنا مَن قال: «يجوز ادّعاء العموم في المضمرات المذكورة[٥]، وإن لم يقل به على الإطلاق». فعلى هذا القول لا نسلم.

وجواب ثانٍ وهو أنه يحمل على ظاهر اللفظ وإن احتمل المعنيين كما ذكرت؛ إلّا أن نفي الإجزاء *أظهر فيه لأن ظاهر اللفظ يقتضي نفي الفعل جملة؛ ونفي الإجزاء*[٦] في معناه.

وجواب ثالث وهو أننا قد بيّنّا أن الصوم إذا ورد من جهة صاحب الشرع وجب حمله على الصوم الشرعي، إلّا أن يدل دليل على العدول به عن الظاهر فيعدل به؛ فإذا نفى الصوم حُمل على نفي الصوم الشرعي؛ وهذا أولى لأنه لا يحتاج إلى الإضمار[٧]؛ وحمل

---

٢٣٤ - (١) من الليل: ساقطة من الأصل.
(٢) في م وق: فيحتمل.
(٣) في الأصل: الاجماع.
(٤) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٥) النعت ساقط من م وق.
(٦) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٧) في م وق: اضمار.

اللفظ على نفي الكمال يحتاج إلى إضماره ولا يثبت إلاّ بدليل مع استقلال اللفظ بغير ضمير.

٢٣٥ ـ مسألة: وقد ألحق بعض أصحاب أبي حنيفة[١] بالمجمل قوله ـ تعالى[١م]: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾[٢] وقوله ـ تعالى[١]: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾[٣] وما أشبه ذلك. وهذا غير صحيح، بل هو من جملة المفصل [٢١ ظ] المفهوم[٤] والمراد[٥] من جهة عُرف التخاطب وعادة أهل اللسان، وإن كان مجازاً في الأصل لتعليق التحريم بالأعيان، والمراد به تحريم الأفعال في الأعيان؛ إلا أن اللفظ إذا استعمل فيما هو مجاز فيه وكثر ذلك لحق بالمفصل لأن معنى قولنا: مُفصَّلٌ ما يفهم المراد به من لفظه ولا يفتقر في بيان ذلك إلى غيره؛ وقد يستعمل اللفظ في بعض ما وضع له في أصل اللغة فيغلب ذلك عليه حتى يكون المفهوم منه نحو قوله ـ تعالى: ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الغَائِطِ ﴾[٦] وغير ذلك. *فإذا ثبت ذلك فمفهوم من لغة العرب أن التحليل والتحريم إذا علّق أحدهما على عين*[٧] من الأعيان فهم من ذلك تعلقه بالفعل المقصود فيه؛ ولا ارتياب أن مَن قال لعبده: حَرَّمْتُ عَلَيْكَ الخُبْزَ وَالطَّعَامَ فإنه يفهم منه تحريم أكله لأنه الفعل المقصود منه؛ ومَن قال له: حَرَّمْتُ عَلَيْكَ الفَرَسَ فُهم منه تحريم ركوبه؛ ولو قال له[٨]: حَرَّمْتُ عَلَيْكَ الجَارِيَةَ فهم منه تحريم الوطء؛ وإذا فهم المراد من اللفظ خرج من جملة المجمل ولحق بالمفصل.

---

٢٣٥ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام. (١ م) في م وق: عز وجل.
(٢) جزء من الآية: ٢٣ من سورة النساء (٤).
(٣) جزء من الآية: ٣ من سورة المائدة (٥).
(٤) النعت ساقط من الأصل.
(٥) في الأصل: والمراد به.
(٦) جزء من الآية: ٤٣ من سورة النساء (٤).
(٧) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٨) الكلمة ساقطة من الأصل.

٢٣٦ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن التحريم علّق في هذه الآية على العين، والعين لا يتعلق بها الإباحة ولا التحريم، فبطل أن يكون المراد بالتحريم ما علق عليه ووجب التوقف حتى يرد البيان.

والجواب أن التحريم وإن علّق على العين إلّا أن[1] المفهوم منه عند أهل اللسان تحريم المقصود من العين؛ وإذا فهم معنى الخطاب منه بطل حكم الإجمال.

٢٣٧ ـ **باب**: ومما يتصل بهذا الباب مما[1] اختلف فيه أهل الأصول من أن من الأسماء منقولاً من اللغة إلى الشريعة. فذهب الجمهور من أهل السنّة والمحققون من الفقهاء إلى أنه ليس في كلام العرب منقول[2] من اللغة إلى الشرع.

والدليل على ما نقوله ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾[3] وقوله ـ تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[4] وقوله ـ تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[5]، وغير ذلك من الآيات التي يكثر تعدادها قد أخبر فيها أن الخطاب لم يتوجّه إلا بلسان العرب. وهذا خلاف ما يدّعونه من الأسماء الشرعية التي ليست بعربية.

ومما يدل على ذلك أن النبي ـ ﷺ ـ لو نقل اسماً من اللغة إلى الشرع، وهو مما طريق إثباته العلم، لوجب أن يوقف على ذلك الأمة ويلقيه إليها إلقاء يوجب العلم ويقطع العذر؛ ولو فعل ذلك لوجب أن ينقل إلينا نقلاً تقوم به الحجة ويقطع العذر؛ ولما لم ينقل ذلك من طريق تواتر ولا آحاد بطل أن يكون وقف عليه ويبطل ما ادّعوه من ذلك.

---

٢٣٦ ـ (١) محل: إلا أن، ورد بالأصل: فان.

٢٣٧ ـ (١) في الأصل: ما.

(٢) في الأصل: منقول.

(٣) جزء من الآية: ٣ من سورة الزخرف (٤٣).

(٤) جزء من الآية: ١٩٥ من سورة الشعراء (٢٦).

(٥) جزء من الآية: ٤ من سورة إبراهيم (١٤).

٢٣٨ ـ أما هم فاحتجّ مَن نصر قولهم بأن الإيمان موضوع في أصل[١] اللغة للتصديق، ثم قال ـ تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾[٢] وأراد به الصلاة إلى بيت المقدس[٣]؛ فقد سمّى الصلاة إلى بيت المقدس[٣] إيماناً.

والجواب أن هذا غلط، بل أراد به إيمانهم بالله ـ تعالى[٣].

وقيل: إن المراد به تصديقهم بالصلاة إلى بيت المقدس؛ فبطل ما تعلقوا به.

٢٣٩ ـ واحتجوا في ذلك أيضاً بما روي عن النبي ـ ﷺ[١] ـ أنه قال: «الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ خَصْلَةً، أَعْلاَهَا شَهَادَةُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ»؛ فقد سمّى هذه الأفعال إيماناً في الشرع، وإن كان الإيمان في اللغة هو التصديق خاصة.

والجواب أن المراد به أن خصال[٢] الإيمان أو شرائع الإيمان بضع وسبعون خصلة؛ وحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه كقوله ـ تعالى: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي﴾ [٣] وأراد أهل القرية.

وجواب ثانٍ وهو أن هذا من أخبار الآحاد، فلا يصح الاحتجاج به فيما طريقه العلم.

وجواب ثالث وهو أن من شيوخنا مَن قال: «إن المراد بالخبر أن الإيمان هو التصديق بأن هذه الخصال[٢] مشروعة»؛ فبطل ما تعلقوا به.

---

٢٣٨ ـ (١) الكلمة ساقطة من الأصل.
(٢) جزء من الآية: ١٤٣ من سورة البقرة (٢).
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٤) الكلمة ساقطة من الأصل.

٢٣٩ ـ (١) وسلم: ساقطة من م و ق، وهذا كثيراً ما يحدث من الناسخ ومن النسختين معاً.
(٢) في الأصل: خصائل.
(٣) جزء من الآية: ٨٢ من سورة يوسف (١٢)، وقد سقطت من م و ق: التي.

٢٤٠ ـ احتجوا بما ورد في القرآن من ذكر الصلاة والصوم(١) والحج والزكاة فقالوا: الصلاة في أصل كلام العرب الدعاء؛ يدل على ذلك قول الأعشى(٢) [من السريع]:

وَقَابَلَهَا الرِّيحُ فِي دَنِّهَا وَصَلَّى عَلَى دَنِّهَا وَارْتَسَمْ

يعني دعا؛ ثم نُقل في الشرع [٢٢ و] إلى ركوع وسجود واستقبال قبلة؛ قالوا: والحج هو القصد؛ يدل على ذلك قول الشاعر [المُخَبَّل السَّعدي(٢) من الطويل]:

وَأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ(٢) حُلُولاً كَثِيرَةً يَحُجُّونَ بَيْتَ الزِّبْرِقَانِ(٢) المُزَعْفَرَا(٣)

يعني: يقصدون؛ ثم نقل ذلك في الشرع إلى إحرام ووقوف بعرفة(٢) وطواف وسعي؛ وقالوا: والصَّوْمُ فِي كَلَامِ العَرَبِ الإِمْسَاكُ، يدل على ذلك قول الشاعر [النابغة الذبياني(٢) من البسيط]:

خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تَحْتَ العَجَاجِ وَأُخْرَى تَعْلُكُ اللُّجُمَا

قالوا: ثم نقل في الشرع إلى ترك الأكل والجماع في النهار دون الليل. قالوا: والزكاةُ في كلام العرب هو النماء؛ يدل على ذلك قولهم: فلان زكّا ماله إذا نما(٤)؛ ثم نقل في الشرع إلى إخراج بعض المال.

٢٤٠ م ـ والجواب أنه ليس في هذه الألفاظ شيء نقل عن موضوعه في اللغة إلى غيره، وإنما غلب عليه عرف الاستعمال الشرعي في بعض ما وضع؛ وذلك أن الصلاة هي الدعاء، إلّا أنها استعملت في الشرع(١)

---

٢٤٠ ـ (١) في م و ق: الصيام.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) أنظر البيان السابق. وفي الأصل: يسمون حج الزبرقان. .
(٤) في الأصل: نمى، وقد أصلحناه من م و ق.
٢٤٠ م ـ (١) في م و ق: واو العطف ساقطة.

وفي دعاء مخصوص *على وجه مخصوص*[٢] تقترن بها شرائط مخصوصة؛ فأما أن ينقل إلى غير ما وضع له في اللغة فغير مسلم لأن ذلك يخرجه عن أن يكون عربياً وأن يكون ـ ﷺ ـ تكلم بغير لسان قومه؛ وقد قال ـ تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[٣]. وأما الحج فهو القصد على ما كان عليه في أصل اللغة، إلّا أنه استعمل في الشرع في القصد إلى موضع مخصوص تقترن به شروط مخصوصة؛ وكذلك الصوم هو الإمساك، إلّا أنه ورد الشرع بالإمساك عن معانٍ مخصوصة في وقت مخصوص. وأما إخراج المال فإنه سمي زَكَاةً لمَعنيين: أحدهما أن إخراج المال على هذا الوجه يؤدّي إلى نمائه وزيادته، فسمّي ذلك زكاة لأنه يؤدي إلى الزكاة؛ وهذا معروف في كلام العرب أن يسمى الشيء تجوّزاً باسم ما يؤدي إليه أو يحاوره أو يتعلق به، كما سمّوا العصير خمراً إذا قصد به الخمر وسمّوا الشجاع موتاً لأنه به يكون الموت.

قال الشاعر [رُوَيْشِد بن كُثَيِّر الطائيّ، من البسيط]:

يَا أَيُّهَا الرَّاكِبُ الْمُزْجِي مَطِيَّتَهُ ... سَائِلْ بَنِي أَسَدٍ[٤]: مَا هَذِهِ الصَّوْتُ؟
وَقُلْ لَهُمْ: بَادِرُوا[٥] بِالْعُذْرِ وَالْتَمِسُوا[٦] ... وَجْهاً يُنَجِّيكُمُ إِنِّي أَنَا الْمَوْتُ[٧]

وقد قيل: إنه يسمى بذلك[٨] لأن الذي يُخرِج زكاةُ المَالِ ونَمَاؤه فيقال: فلان يخرج زكاة ماله، أي نماؤه؛ فعلى هذا يكون اللفظ حقيقة. وليس كذلك ما يدّعونه من نقل الألفاظ إلى غير ما وضعت له

---

(٢) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٣) جزء من الآية: ٤ من سورة إبراهيم (١٤).
(٤) في م: بني هذيل، وما أثبتناه من ق ومن الأصل.
(٥) في م و ق: ياخذوا.
(٦) في م و ق: وارتقبوا.
(٧) أنظر التعليقات على الأعلام: رُويشد بن كثير الطائي.
(٨) في الأصل وفي ق: ذلك، والإصلاح من م.

من تسميتهم الصلاة والصوم إيماناً؛ فإن ذلك ليس من أنواع الإيمان فينطلق عليه اسم الإيمان حقيقة.

٢٤١ ـ مسألة: عندنا أن جميع ما في القرآن عربي، وليس فيه من سائر اللغات شيء. وذهب بعض مَن يتعاطى الأدب إلى أن في القرآن ما ليس في لغة العرب كمشكاة وسندس واستبرق[١] وما أشبه ذلك.

والدليل على ما نقوله قوله ـ تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾[٢]. وما قالوه يخرجه[٣] عن أن يكون عربياً.

والدليل على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴾[٤] أي هلّا كان بلسان واحد ولغة واحدة؟ وهذا أبين في الدلالة على ما ذكرناه.

والدليل على ذلك أيضاً[٥] قوله ـ تعالى: ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴾[٦]. ولو كان فيه أعجمي[٧] لتسرّع القائلون لهذا أو بعضهم أن يقولوا: وفيه أعجمي بلغة سلمان[٨] وغيره.

٢٤٢ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن قالوا: وجدنا في كتاب الله ـ تعالى ـ ألفاظاً غير معروفة البناء ولا الاشتقاق، فثبت أنها غير عربية[١].

---

٢٤١ ـ (١) واستبرق: في م وق فقط.
(٢) جزء من الآية: ٧ من سورة الشورى (٤٢).
(٣) في الأصل: يخرجوه، وكذلك في ق، والإصلاح من م.
(٤) جزء من الآية: ٤٤ من سورة فصّلت (٤١).
(٥) الكلمة ساقطة من م وق.
(٦) الآية ١٠٣ من سورة النحل (١٦).
(٧) في الأصل: اعجمي أنظر التعليقات على الأعلام.
(٨) أنظر التعليقات على الأعلام.

٢٤٢ ـ (١) بياض في الأصل، والنص من م وق.

والجواب أن هذا غير صحيح لأنه يصحّ أن تكون هذه الكلمة منفردة [٢٢ ظ] ببنائها؛ فإن في ألفاظ العرب ألفاظاً كثيرة لم يأتِ على بنائها غيرها، وقد أجمعوا على أنها عربية؛ وكذلك فمن[٢] أهل اللغة مَن ينكر الاشتقاق جملة، فلا يصحّ احتجاجكم به[٣] إذ لا سبيل إلى إثبات شيء من ذلك.

وجواب ثانٍ وهو[٤]: ما أنكرتم أن يكون وزن اسْتَبْرَقٌ اسْتَفْعَلٌ وسُمّي به الحرير الأبيض كما سُمّي الرجل يَزيد ويَشْكُر والحمّى أفْكَل؟

٢٤٣ ـ احتجوا بأن النبي ـ ﷺ ـ لما كان مبعوثاً إلى العرب والعجم[١] وجب أن يكون في ألفاظه وألفاظ القرآن الذي أتى به من لغة العرب والعجم.

والجواب أن هذا يوجب أن يكون في القرآن من جميع اللغات من الزنجية والبربرية والتركية والنبطية؛ وهذه جهالة ممّن صار إليها لأنه لا ينكر المخالف من ألفاظ القرآن بقدر عشر اللغات وإنما ينكر منه ألفاظاً يسيرة؛ فلا يصحّ ما تعلق به.

٢٤٤ ـ احتجوا بأن اسْتَبْرَق معروف في لغة الفرس ومِشْكَاة في لغة الحبش، وهذا دليل على[١] ما قلناه.

والجواب أن اللفظة الفارسية اسْتَبْرَهْ بالهاء لا بالقاف، فلا نسلم. ولو ورد في سائر اللغات اسْتَبْرَقٌ[٢] لم يمتنع لذلك أن يكون من العربية لأنه يجوز أن يكون وفاقاً بين العرب والعجم[٣] كلفظ سَخْت[٤] ومَرْمَر، وغير ذلك؛ فثبت ما قلناه.

---

(٢) في م وق: من، فقط بدون الفاء.

(٣) في م وق: او لا سبيل..

(٤) في الأصل: ان ما...

٢٤٣ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

٢٤٤ ـ (١) الحرف ساقط من م وق.

(٢) الكلمة ساقطة من الأصل.

(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٤) في م وق: شخت.

فصل [في إثبات اللغات من جهة القياس]

٢٤٥ ـ اختلف الناس في إثبات اللغات من جهة القياس. فالـذي عليه محققو[١] أصحابنا كأبي بكر[٢] وغيره أن ذلك لا يجوز؛ *وبه قال أبو جعفر[٢] السمناني*[٣]؛ وعليه جمهور أصحاب الشافعي[٢]. وقال أبو[٤] تمام[٢] وابن القصار[٢]: يجوز إثبات اللغة بالقياس.

والدليل على ما نقوله أن اللغة العربية هي ما نطقت به العرب واستعملته في موضعه؛ فما استعملناه في غير ما استعملته فليس بعربي، وإن كان مقيساً عليه، لأنه مستعمل على غير ما استعملته العرب.

ودليل آخر وهو أننا متى رأينا العرب قد استعلمت أَدْهَمَ في جسم أسود لأجل السواد[٥] الموجود به لم يخلُ أن توقفنا العرب على أن هذا الاسم مقصور على هذه العين دون غيرها أو على جميع جنسها دون سائر الأجناس أو على كل شيء وجد به السواد، أو يُعدم[٦] التوقيف على شيء جملة. فإن وجد التوقيف على قصر الاسم على تلك العين فلا خلاف بأنه لا يجوز أن يتعدى به إلى غيرها؛ وإن وجد التوقيف على قصر التسمية[٧] على جنس العين لم يجز أن يتعدى الجنس ولا أن يقتصر على بعضه؛ وإن وجد التوقيف على إجراء ذلك الاسم على كل شيء وُجد به السواد علم إثبات ذلك بالنص لا بالقياس.

---

٢٤٥ ـ (١) في النسخ الثلاث: محققوا.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٤) في م وق: بن التمام.
(٥) في الأصل: المراد.
(٦) في م وق: لعدم.
(٧) في م وق: الاسم، بدل: التسمية.

٢٤٥ م - فإن[١] عُدم التوقيف *على قصر التسمية*[٢] جملة عُلم جريان ذلك[٣] الاسم على تلك العين خاصة، ووجب التوقف[٤] في غيرها.

فإن قال قائل: عدم التوقيف على قصر التسمية على العين يقوم مقام إطلاق الاسم على كل مَن وُجد به السواد.

قيل له: بل عدم التوقيف على إطلاق الاسم على كل مَن وجد به السواد[٥] يقوم مقام التوقيف على القصر؛ وهذا أولى لأن اللّه أعلمنا بأن اللغة العربية ما نطقت به العرب دون ما لم تنطق به ولم تصرّح بجريان الاسم عليه، لأنه يجوز أن يجري ذلك الاسم على السواد في تلك العين لمعنى فيها لا بمجرد وجود السواد بها.

وجواب آخر، وهو أنه لو جاز جريان الاسم على غير تلك العين مع عدم التوقيف على ذلك لجاز أيضاً إطلاق التسمية على مَن لم يوجد به السواد مع عدم إطلاقهم لذلك.

٢٤٦ - أما هم فاحتجّ مَن نصر قولهم بأن وضع اللغة وضع حُكميّ[١] صحيح، والأسماء فإنما[٢] وُضعت لإفادة المعاني فيجب أن تقتضيها حيث وجدت وإلاّ بطلت فائدة المواضعة ومعنى الدليل.

والجواب أن هذا بأن[٣] يكون حجة عليكم أولى من أن يكون حجة لكم، لأن وضع التسمية إن أفاد إجراء الاسم حيث وجدت

---

٢٤٥ م - (١) في م وق: وان.
(٢) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٣) الكلمة ساقطة من م وق.
(٤) في م وق: التوقيف.
(٥) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
٢٤٦ - (١) في الأصل: حكم.
(٢) في الأصل: فانما.
(٣) الكلمة ساقطة من م وق.

الصفة أغنى ذلك عن القياس لثبوت التسمية بالمواضعة.

وجواب ثانٍ وهو أنه يجوز أن يكون الاسم مقصوراً [٢٣ و] على إفادة تلك الصفة في ذلك[٤] العين وذلك الجنس، فلا يجوز أن يتعدّى بالتسمية إلى غير الجنس إلاّ بتوقيف.

٢٤٧ ـ احتجّوا بأن العرب أجرت الأسماء على مسميات قد عُدمت وانقطعت، ونحن نجري اليوم التسميات[١] على أمثالها قياساً على لغتها، فنسمي الرجلِ الذي نشاهده اليوم رَجُلاً قياساً على ما سمّته العرب في وقتها رَجُلاً؛ وكذلك سائر المسميات.

والجواب أن هذا غير صحيح، بل[٢] هذا كله غير مقيس لأن العرب أجرت[٣] اسم الرَّجُلِ على مَن حصلت له هذه البِنية المخصوصة في سائر الأعمار والأعصار والبلدان ولم تخصّ بذلك زمناً ولا وطناً؛ ولذلك ما توجه به الخطاب من النبي ـ ﷺ ـ إلى بعض أمته في عصره، ونحن نُجرِيه اليوم على أهل عصرنا على معنى النص لا على معنى القياس.

٢٤٨ ـ احتجّوا بأننا قد نستعمل اللفظ في غير ما وُضع له على سبيل المجاز والاتساع، ونسمي ذلك عربياً ولغوياً؛ فبِأن نجري الاسم على مَن وجد به المعنى الذي لأجله كانت التسمية عند العرب ويكون ذلك عربياً أولى وأحرى.

والجواب أن هذا بأن يكون حجة لنا أولى وأحرى، لأنه لو صحّ القياس في اللغة لوجب إذا سمّينا الرجل الشجاع أَسَداً لِموضع الجرأة

---

(٤) الكلمة ساقطة من الأصل.

٢٤٧ ـ (١) في الأصل: التسمية.

(٢) في الأصل: بان هذا.

(٣) في الأصل: اخذت.

أن يكون ذلك حقيقة فيه لوجود معنى التسمية؛ ولما أجمعنا على أن ذلك ليس بحقيقة علمنا انتفاء القياس في اللغة وأن *إجراء الأسماء*[1] حيث وجدت المعاني إذا عدمنا التوقيف على أن هذه التسمية موضوعة لكل مَن وُجدت فيه هذه الصفة ليس من لغة العرب.

وجواب ثانٍ وهو أن المجاز إنما هو من باب التشبيه قد اختصر فيه حرف[2] التشبيه، والعرب قد استعملت ذلك في لغتها وكثر في كلامها كالحذف والزيادة والتأكيد. فأرونا مثل ذلك في القياس حتى نسلم.

٢٤٩ ـ احتجوا بأن القياس يجوز في الشرع، فبأن يجوز في اللغة أولى وأحرى.

والجواب أن القياس إنما جاز في الشريعة لأن صاحب الشريعة أطلق ذلك؛ ولو لم يطلقه لم يجز القياس في الشرع ولم يكن ما ثبت بالقياس شرعياً. وليس كذلك فيما عاد إلى مسألتنا؛ فإن العرب لم تطلق القياس في اللغة؛ ولو أطلقت لم يصحّ أيضاً لأن اللغة العربية إنما كانت عربية لاختصاصها بالعرب واستعمالها لها لا لإذنها في النطق بها؛ ألا ترى أنها لو أذنت في النطق بكلام العجم[1] والفرس لم يصر بذلك عربياً؟ فثبت ما قلناه.

باب في أحكام البيان

٢٥٠ ـ الذي يحتاج من أنواع الكلام إلى بيان هو المجمل، لأنه لا يُفهم المراد من لفظه فيفتقر إلى البيان لنعلم به المراد، وذلك نحو قوله ـ تعالى[1]: ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً ﴾[2]. فالسلطان

---

٢٤٨ ـ (١) ما بين العلامتين من م و ق، وفي الأصل: ان نجري الاسم.
(٢) الكلمة ساقطة من الأصل.
٢٤٩ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
٢٥٠ ـ (١) الكلمة ساقطة من الأصل.
(٢) جزء من الآية: ٣٣ من سورة الإسراء (١٧).

هاهنا القتل؛ ويجوز أن يكون أخذ الديّة وغير ذلك؛ فيحتاج إلى بيان يعلم به ما نيّة السلطان.

٢٥١ ـ فصل: وأما[١] فعل الرسول ـ ﷺ[٢] ـ فلا يحتاج إلى بيان في صحة الامتثال. وقال القاضي أبو بكر[٣] *والقاضي أبو[٣] جعفر*[٤]: يحتاج إلى بيان. وهذا مبني على أن أفعاله على الوجوب؛ فإذا حملت على ذلك بتعرّيها من القرائن كانت بمنزلة أوامره التي لا تفتقر إلى بيان في وجوب امتثالها. هذا فيما كان مبتدأ. *وأما ما ورد له[٥]* لفظ نحو قوله ـ ﷺ ـ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؛ فَإِذَا قَالُوهَا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا»، ثم قتل القاتل والزاني المحصن[٦] كان ذلك بيانه[٧] للحق المجمل *في الخبر؛ وكذلك قوله ـ تعالى: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[٨] ثم أخرج زكاة الزرع كان ذلك بياناً للحق المجمل*[٩] في الآية؛ ولا يحتاج في كونه بياناً له[١٠] إلى دليل، لأن الظاهر إذا أخرجه باسم الحق، وكان يصلح بياناً للمجمل، أنه بيان للحق المجمل؛ فيجب أن يكون حكم البيان حكم المبيّن في الوجوب وغيره.

٢٥٢ ـ مسألة: والبيان يقع بالقول تارة ويقع بالفعل والإشارة والرمز والكناية وشاهد الحال وإقرار صاحب الشرع على الفعل.

---

٢٥١ ـ (١) في الأصل: فاما.
(٢) عبارة التصلية والتسليم ساقطة من م، وفي ق: عليه السلام.
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٤) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٥) ما بين العلامتين هكذا في الأصل، وأما في م وق فقد أتى: واما إذا ورد.
(٦) في م وق: والمحصن.
(٧) في الأصل: بيانه.
(٨) جزء من الآية: ١٤١ من سورة الأنعام (٦).
(٩) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(١٠) له: ساقطة من م، وقد أثبتناها من الأصل ومن ق.

وذهب قوم إلى[1] أنه لا يجوز أن يقع البيان للمجمل بالفعل لأن من حق [٢٣ ظ] البيان ألّا يتأخر، والفعل يقع متصلاً ومنفصلاً من الخطاب.

وهذا غلط لأن تأخير البيان يجوز عن وقت الخطاب، على ما نبيّنه من بعد إن شاء اللّه. وأيضاً فإنه لا يمتنع أن يكون من الأفعال ما يتعقب التلاوة وتظهر معه ما يعلم به قصده إلى بيان المراد، فلا يكون متأخراً.

٢٥٣ ـ **مسألة**: لا خلاف بين الأمة أنه لم يرد في الشرع تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى تنفيذ الفعل. واختلف في تأخير البيان عن وقت الخطاب. فذهب أكثر أصحابنا إلى جواز ذلك كالقاضي أبي بكر[1] وأبي تمام[1] وابن نصر[1] وابن خويز منداذ[1]، ورواه ابن بكير[1] عن مالك[1]؛ *وبه قال القاضي[1] أبو جعفر*[2]؛ وإليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي[1] كابن سُريج[1] وأبي سعيد الإِصْطَخْري[1] وأبي علي بن أبي هريرة[1] وأبي علي الطبري[1] والقفال[1] وشيخنا القاضي أبي الطيب[1] وأبي إسحاق[3]. وقال المعتزلة[1]: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب؛ وذهب إليه من أصحابنا أبو بكر الأبهري[1]؛ وبه قال كثير من أصحاب أبي حنيفة[1]، وأبو إسحاق المروزي[1] وأبو بكر الصيرفي[1] من أصحاب الشافعي.

والدليل على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[4]، وثُمَّ للتراخي.

---

٢٥٢ ـ (١) حرف الجر ساقط من م وق.

٢٥٣ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

(٣) أنظر البيان ١ من هذه الفقرة، وهو طبعاً أبو إسحاق الشيرازي.

(٤) الآيتان: ١٨ ـ ١٩ من سورة القيامة (٧٥).

ودليل ثانٍ وهو أن البيان إنما يحتاج إليه المكلَّف لإيقاع الفعل على وجه ما أُمِر به، كما يحتاج إلى القدرة والآلة في إيقاعه لكونه مكلَّفاً له؛ فلو لم يؤمر به[٥] لم يحتج إلى البيان ولا إلى القدرة والآلة؛ ولذلك لا يحتاج إليها مَن ليس بمكلَّف؛ وإذا كان ذلك كذلك وجاز[٦] تأخير القدرة والآلة عن وقت الخطاب إلى وقت التلبّس بالفعل، لأن ذلك لا يخلّ بأداء الفعل، جاز ذلك أيضاً في البيان.

٢٥٤ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن خطاب العربي بالمجمل الذي لا يفهم معناه بمنزلة خطاب الفارسي بالعربية أو العربي بالفارسية؛ وقد أجمعنا على استحالة ذلك؛ فكذلك فيما عاد إلى مسألتنا.

والجواب أنا لا نسلّم؛ فإنه يجوز عندنا أن يخاطِب العربي بسائر اللغات إذا شعر بأن المخاطِب له بذلك عليم حكيم وأن له في الخطاب مراداً وأنه سيبيّن مراده. وعلى[١] هذا كان ـ ﷺ ـ يخاطب مَن ليس من أهل العربية ويُترجم له. فبطل ما تعلقوا به.

وجواب آخر أن العربي إذا خوطب بالعجمية[٢] لم يفهم شيئًا منها، والعربي إذا خوطب بقوله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[٣] اعتقد وجوب الحق، وإن لم يكن يدري قدره وجنسه.

وجواب ثالث وهو أنه لا فائدة في خطاب العربي[٤] بالفارسية ثم يُبَيّن له ذلك بالعربية في الحين لأن مخاطبته ابتداء بالعربية تغني عنه؛ وقد جوّزتم مثل هذا في البيان، فدلّ ذلك على افتراقهما.

---

(٥) به: ساقطة من م وق.
(٦) هكذا في م وق، وفي الأصل: وكان.
٢٥٤ ـ (١) في م: ولهذا، وفي الأصل وق كما أثبتناه.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) جزء من الآية: ١٤١ من سورة الأنعام (٦).
(٤) في الأصل: العرب.

٢٥٥ ـ فإن قالوا: فإذا جوّزتم ذلك فجوِّزوا خطاب الميت والمعدوم.

والجواب أنّا نجوِّز خطابهم بشرط إفهامهم إذا صاروا إلى حدّ مَن يصحّ إفهامه، كما يجوز ورود المجمل بشرط أن يرد بعده بيانه. فأما استدامة تعرّيه من البيان فلا يجوز ذلك؛ وقد فرّق بعض أصحابنا بين خطاب العربي بالفارسية وبين خطاب الميت؛ فإن[1] العربي يعلم أن مخاطِبه يقصده بالخطاب وأن له غرضاً صحيحاً ينتظر بيانه؛ وهذا متعذر في الميت والمعدوم.

٢٥٦ ـ استدلوا بأنه لو جاز تأخير البيان لم يأمَن الرسول ـ ﷺ[1] ـ من اخترام المنية قبل بيانه للأمة، وفيه تضييع البيان، وهو غير جائز.

والجواب أن هذا غير صحيح لأن النبي ـ ﷺ ـ إذا أخّـر البيان عن وقت الخطاب فإنما يؤخره بعد أن يُؤمَر بتأخيره إلى وقت الحاجة؛ فإن اخترم قبل ذلك لم يلزمه بيانه ولم يلزم الأمة إنفاذه من جهة السمع، وإنما يحمل حينئذ على أُصول الشرع بالقياس.

٢٥٧ ـ استدلوا بأنه لو جاز تأخير البيان عن وقت الخطاب لجاز للنبي ـ ﷺ ـ تأخير البلاغ[1] عن اللّه ـ تعالى ـ فيما أرسل به [٢٤ و] وذلك مُحال لأنه قد قيل له: ﴿ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِكَ ﴾[2].

والجواب أن هذا غير صحيح لأن تأخير البلاغ جائز في صفته إذا أُمر بذلك[3] أو خيّر فيه؛ فبطل ما تعلقوا به.

٢٥٨ ـ فصل: إذا ثبت ذلك فإنه يجوز تأخير البيان في بعض المراد وتقديم

---

٢٥٥ ـ (١) في م وق: بان.

٢٥٦ ـ (١) عبارة التصلية والتسليم ساقطة من الأصل، وقد وردت في م وق بدون تسليم.

٢٥٧ ـ (١) في م: البيان، وفي الأصل وق: البلاغ، كما أثبتناه.

(٢) جزء من الآية: ٦٧ من سورة المائدة (٥).

(٣) في الأصل: وخير.

بعضه، وذلك نحو أن يقول - تعالى: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[1]، ثم يبيّن جنس الحق ولا يبيّن قدره إلى وقت الحاجة إلى إخراجه وامتثال الأمر فيه.

٢٥٨ م - مسألة: يجوز بيان مجمل آيي[1] القرآن والمتواتر من سنن الرسول - ﷺ - بأخبار الآحاد سواء كان ذلك فيما يعمّ به البلوى أو فيما لا يعمّ به البلوى. وقال أهل العراق: «إن ما كان من ذلك يعمّ به البلوى فلا يجوز أن يبيّن مجمله بأخبار الآحاد، وما لا يعمّ به[2] البلوى، وإنما يختص الأئمة والحكام والفقهاء، فإنه*[3][4] يجوز بيانه بأخبار الآحاد».

والدليل على صحة ما نقوله أن ما تضمنه المجمل من أحكام الشرع أمر يختلف فيه فرائض المكلَّفين، فيوجب على بعضهم فيه العلم والعمل وعلى بعضهم *العمل دون العلم*[5]؛ وإذا كان ذلك[6] لم يمتنع أن يرد اللفظ المجمل بنقل متواتر فيجب على الكل العلم بوروده ثم يبيّن مراده بالخبر المتواتر فيلزم عند ذلك العلم *والعمل به*[7]، ويبيّن ذلك تارة بأخبار الآحاد، فيكون فرض مَن يتلقى الأخبار عن الآحاد العمل دون العلم، وفرض مَن يتلقاه عن الرسول - ﷺ - والعلم[8] جميعاً؛ فثبت ما قلناه.

---

٢٥٨ - (١) جزء من الآية: ١٤١ من سورة الأنعام (٦).

٢٥٨ م - (١) الكلمة ساقطة من الأصل.

(٢) الكلمة ساقطة من الأصل.

(٣) بداية نقص صفحة من ق.

(٤) في م: بانه.

(٥) ما بين العلامتين ورد هكذا في م: العلم دون العمل.

(٦) في م: كذلك.

(٧) ما بين العلامتين ساقط من م.

(٨) في م ورد: العلم، قبل: العمل.

III

[أقسام أدلة الشرع - الكلام في الأصل :]

باب أحكام أفعال النبي ﷺ

٢٥٩ ـ السنّة الواردة عن النبي ـ ﷺ ـ على ثلاثة أضرب: أقوال وأفعال وإقرار. فأما الأقوال فقد تقدم القول فيها مع القول في الكتاب؛ والكلام ههنا[١] في الأفعال. وهي تنقسم[٢] قسمين: **أحدهما ما يفعله** بياناً لمجمل في[٣] الكتاب أو السنّة؛ فهذا حكمه حكم المبين في الوجوب والندب والإباحة. **والثاني** ما يفعله ابتداء، وهو على ضربين:

أحدهما ما لا قُربة فيه نحو الأكل والشرب والمشي واللباس؛ فهذا يدل على الإباحة. وقد ذهب بعض أصحابنا إلى أنه يدل على الندب كالمشي في نعلين والأكل باليمين والابتداء في التنعل باليمين، وغير ذلك. وهذا غير صحيح لأن الندب إنما حصل في صفة الفعل لا في نفس الفعل، لأنه ليس بمندوب إلى الأكل، فإذا أكل كان مأموراً بإيقاعه على هذا الوجه.

٢٦٠ ـ **فصل**: ـ **والضرب الثاني** ما فيه قربة وعبادة. وهذا قد اختلف الناس فيه؛ فالذي[١] عليه أكثر أصحابنا أنه على الوجوب كابن القصار[٢]

---

٢٥٩ ـ (١) في م: هنا.
(٢) في م: الى قسمين.
(٣) الحرف ناقص من م.
٢٦٠ ـ (١) في م: والذي.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

وأبي بكر الأبهري(٢) وابن خويز منداذ(٢) وغيره، *ورواه أبو الفرج(٢) عن مالك*(٣)، ومن أصحاب الشافعي(٢) ابن سريج(٢) والإصْطَخْري(٢) وابن خيران(٢). وقال بعض أصحاب الشافعي: إنها على الندب؛ وإلى ذلك ذهب من أصحابنا ابن المُنتاب(٢) وغيره. وقال أهل العراق وطائفة من أصحاب الشافعي والقاضي أبو بكر(٢) من أصحابنا: إنها على الوقف؛ *وبه قال القاضي أبو جعفر(٢)*(٤). والذي أذهب إليه أنها على الوجوب حتي يدل دليل على غير ذلك وثبوت وجوبها من جهة السمع. والدليل على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾(٥). والاتّباع له(٦) يكون في أقواله وأفعاله.

٢٦١ ـ فإن قيل(١): فإن اتباعه *إنما يحصل*(٢) بأن نفعل واجباً ما فعله واجباً ونفعل ندباً ما فعله(٣) على وجه الندب؛ وإذا كان كذلك(٤) لم يبن من ظاهر هذا الفعل أنه فرض أو ندب فيصحّ الاتباع له فيه.

والجواب أن هذا يبطل باتباعه في الأقوال، لأن اتباعه فيها إنما يحصل بأن نمتثل الندب على وجه الندب والإيجاب على وجه الإيجاب، ثم مع ذلك إذا عَرِيَ عن القرائن حملناه(٥) على الوجوب بحكم الشرع؛ كذلك في مسألتنا مثله.

وجواب ثانٍ [٢٤ ظ] أن الأمر لنا باتباعه يقتضي الوجوب؛ فإذا

---

(٣) ما بين العلامتين ساقط من م.
(٤) ما بين العلامتين ساقط من م.
(٥) جزء من الآية: ١٥٨ من سورة الأعراف (٧).
(٦) في الأصل: انه.
٢٦١ ـ (١) في م: ان.
(٢) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٣) في م: يفعله.
(٤) في م: ذالك.
(٥) في م: حملنا.

علمنا أن الفعل مندوب إليه كان ذلك قرينة تدل على الندب[٦]، [٧]وإذا عَرِي عن القرائن[٨] اقتضى إطلاقه الوجوب، كما أن قوله: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي!» يقتض الوجوب*[٩]؛ ثم قد يدل الدليل على أن بعض أفعاله *في الصلاة*[١٠] على الندب ولا[١١] يمنع ذلك من حمل سائر أفعاله في الصلاة على الوجوب.

والدليل على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿ قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذاً فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾[١٢]؛ فتوعد على مخالفة أمره؛ والأمر قد بينّا أنه يقع[١٢م] على القول والفعل.

ودليل ثالث وهو قوله ـ تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ ﴾[١٣]؛ وهذا ورد في مَن تخلّف عن غزوة أُحُد ولم يتأسّ بالنبي ـ ﷺ ـ في حضورها؛ فتوعد على ذلك بقوله: ﴿ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ ﴾[١٣]؛ وهذا إنما يستعمل[١٤] عند الوعيد، كما تقول: لَا يَتْرُكُ الصَّلَاةَ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ واليوْمِ الآخِرِ، يريد بذلك أن تركها من أفعال الكفر وأفعال مَن لا يؤمن بالله.

والدليل على ذلك من جهة الإجماع رجوعهم إلى قول عائشة

---

(٦) في الأصل: الوجوب.
(٧) في م: فاذا.
(٨) في الأصل: ذلك.
(٩) نهاية النقص من ق.
(١٠) ما بين العلامتين ناقص من م.
(١١) الحرف ناقص من الأصل.
(١٢) جزء من الآية: ٦٣ من سورة النور (٢٤).
(١٢ م) الفعل ساقط من الأصل.
(١٣) جزء من الآية: ٢١ من سورة الأحزاب (٣٣).
(١٤) في الأصل: انما يتو، ثم بياض قدر ثلاثة أحرف.

ـ رضي اللّه عنها[١٥] ـ لما اختلفوا في وجوب الغسل من التقاء الختانين، فقالت عائشة[١٦]: «فَعَلْتُهَا[١٧] أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ ـ ﷺ ـ فَاغْتَسَلْنَا»؛ فعملوا على فعله في ذلك والتزموه واجباً.

٢٦٢ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن هذا الفعل قد يفعل ندباً وواجباً، وليس في صورة[١] الفعل ما يدل على الوجوب ولا على الندب، فيجب التوقف فيه حتى يعلم الوجه الذي فعل عليه؛ وأيضاً فإنه يجب عليه ما لا يجب علينا ويجب عليه ما يحظر علينا، فلا يجوز[٢] الإقدام على شيء من ذلك إلاّ بعد التبيّن[٣].

والجواب أنه[٤] لو تركنا ومقتضى العقل لكان الأمر ما ذكرتم، ولكنه ورد الأمر بوجوب اتباعه على الإطلاق، فيجب أن نتبعه في كل شيء إلاّ ما خصّه الدليل.

٢٦٣ ـ احتجّ مَن جعل أفعاله على الندب بقوله ـ تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[١]، واللام إنما تستعمل فيما للإنسان فعله لا فيما يجب عليه.

الجواب أن هذا غلط لأنه يقول: لَكَ أَنْ تَفْعَلَهُ على الوجه الذي ادَّعيتَ في المباح؛ فأما في المندوب إليه فلا، لأن المندوب إليه عليه فعله على وجه ما *وتركه منهي عنه على وجه ما*[٢]. فظاهر الآية لا يقتضي ما يدعونه.

---

(١٥) صيغة الترضي ساقة من م وق.
(١٦) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١٧) في الأصل: فعلته.
٢٦٢ ـ (١) في الأصل: ضرورة.
(٢) في م وق: فلا يجب.
(٣) في م وق: التبيين.
(٤) في م وق: اننا.
٢٦٣ ـ (١) جزء من الآية: ٢١ من سورة الأحزاب (٣٣).
(٢) ما بين العلامتين ساقط من م وق.

وجواب ثانٍ وهو أن اللاَّمَ قد تستعمل بمعنى الوجوب فيما لا يسوغ فيه عَلَى؛ يقال: أَنَّى[٣] لَكَ أَنْ تَتَّقِيَ اللَّهَ! [٤]والمراد بذلك الوجوب؛ فبطل ما تعلقوا به.

٢٦٤ ـ قالوا: النبي ـ ﷺ ـ يفعل الواجب ويفعل الندب، وأكثر أفعاله الندب، لأنه لا يأخذ إلاّ بأفضل الأفعال وأرفعها.

والجواب أن هذا يبطل بأوامره؛ فإنه قد يأمر بالندب وقد يأمر بالواجب، ويحمل أمته على أفضل الأحوال والطرق، ومع ذلك فإنها محمولة على الوجوب.

٢٦٥ ـ **فصل**: إذا ثبت ذلك فما خرج عليه الفعل من صفة أو شرط فهو شرط في ذلك الفعل، إلاّ ما خصّه الدليل، إذا كان ذلك كله من القُرَب، نحو ما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه اعتكف وهو صائم. والدليل على ذلك أن الحكم إذا علق عل صفة ونقلت معه، فإن الظاهر أن لها تأثيراً في الحكم على الوجه الذي نقلت عليه، وإلاّ بطلت[١] فائدة نقلها؛ فإذا نقل أنه اعتكف وهو صائم كان الظاهر أن صيامه كان لتصحيح اعتكافه وتبييناً لنا أن هذا جنس الاعتكاف الشرعي؛ كما أنه لما رُوي عنه أنه إذا صلّى طاهراً كان الظاهر أن*[٢] طهارته كانت لتصحيح صلاته.

٢٦٦ ـ **فصل**: فأما ما خرج عليه من زمان أو مكان فليس بشرط في صحة ذلك الفعل *ولا مُعتبر به؛ وبه قال القاضي أبو بكر[١] والقاضي أبو جعفر[١]؛ وقال ابن خويز منداذ[١]: «ذلك كله شرط في صحة الفعل»*[٢].

---

(٣) في الأصل: قد انالك.
(٤) في م وق: فالمراد.
٢٦٥ ـ (١) في م وق: بطل.
(٢) بداية نقص من ق يمثل صفحتين من المخطوط.
٢٦٦ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) ما بين العلامتين سقط من م.

والدليل على ما نقوله أنه [٢٥ و] لو لزمنا اعتبار الزمان لوجب أن لا يصحّ لنا فعل لأن الزمن[٣] الذي فعل فيه الرسول ـ ﷺ ـ قد انقضى وذهب. فبطل ما عوّلوا عليه.

ودليل ثانٍ وهو أن الاعتبار بالأفعال والمُراعَى فيها ما كان من وجوه القُرَب؛ فأما ما لا مدخل له لا في القُرب فلا يكون شرطاً في الفعل كنزول المطر وطيران الطائر وأمثال ذلك.

٢٦٧ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن اعتبار وقت الحج ومكانه مجمع عليه، ولم يكن ذلك إلّا[١] لأن الأفعال منه ـ ﷺ ـ صدرت[٢] فيها.

والجواب أن تلك لم يثبت اعتبارها لأن فعل[٣] النبي ـ ﷺ ـ كان فيها، وإنما وجب اعتبارها لِوُرود الأمر بذلك؛ ونحن لا نمنع منه على هذا الوجه.

٢٦٨ ـ استدلوا أنه إذا وجب متابعته في الفعل ثم فعل[١] في غير المكان والزمان كان ذلك مخالفة له.

والجواب أنه لا يَعتبر أحد في اتباع مَن يقتدي به الزمانَ والمكان؛ ولذلك يقال: فلان متبع لآثار الصالحين ولسنّة النبي ـ ﷺ ـ وإن أوقع أفعاله في غير الزمان والمكان الذي أوقعوا أفعالهم فيه[٢].

٢٦٩ ـ **مسألة**: إذا تعارض الفعلان على وجه يمكن الجمع بينهما حُملا على وجه يصحّ استعمالهما به، ولم يَسقط أحدهما بالآخر كالخبرَين مثل ما

---

(٣) في م: الزمان.

٢٦٧ ـ (١) الا: ساقط من الأصل.

(٢) في الأصل: وجدت.

(٣) الكلمة ساقطة من م.

٢٦٨ ـ (١) في م: قبل.

(٢) في م: فيها.

روي عن ابن بجينة[1] عن النبي - ﷺ - أنه صلّى بهم الظهر فقام في الأولَيَيْن لم يجلس، فقام الناس معه؛ حتى إذا قضى الصلاة وانتظر الناس تسليمه كبّر وهو جالس، فسجد سجدتين قبل أن يسلّم، ثم سلّم. وروي عن أبي هريرة[1] أن رسول اللّه - ﷺ - انصرف من اثنتين[2] فقال له ذو اليدين[1][3] أَقَصُرَتِ الصَّلَاةُ[4] أَمْ نَسِيْتَ يَا رَسول اللّه؟ فقال رسول اللّه - ﷺ: أَصَدَقَ ذو اليَدَيْنِ؟ فقال الناس: نَعَمْ! فقام رسول اللّه - ﷺ -[5]، فصلّى اثنتين أُخْرَيَيْن ثم سلّم، ثم كبَّر فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع. فجمعنا بين[6] الخبرين فجعلنا السجود في النقص قبل السلام[7]، وفي الزيادة بعد السلام[8]، ولم نسقط أحد الخبرَيْن لأن استعمالهما أولى من إسقاط أحدهما.

٢٧٠ - **فصل**: فإذا تعارضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما وعُلم التاريخ أُخذ بالأحدث، لِما رُوي عن ابن عباس[1]: «كُنَّا نَأْخُذُ بِالأَحْدَثِ فَالأَحْدَثِ مِنْ فِعْلِهِ - ﷺ -»، ولأنها من سنن النبي - ﷺ - فإذا ثبت بينهما التعارض على وجه لا يصح الجمع بينهما أُخذ بالأحدث كالقولين[2]؛ فإن جُهل الأول والآخر تركا وعدل إلى سائر الأدلة.

٢٧١ - **مسألة**: وهذا حكم القول والفعل إذا تعارضا. وذهب محمد بن خويز منداذ[1] إلى أن الفعل يقدم على القول. وذهب بعض أصحاب

---

٢٦٩ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في م: اثنين.
(٣) في م: رسول الله ﷺ، بدل اسم الصحابي.
(٤) الصلاة: ساقطة من م.
(٥) العبارة ساقطة من الأصل، وقد وردت في م بدون تسليم، وذلك كما ترد غالباً في م و ق وسبق أن أشرنا إليه مراراً.
(٦) الحرف ساقط من م.
(٧) في الأصل: السلم.
٢٧٠ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في م: كالامرين.
٢٧١ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

الأصول إلى أن القول يقدّم على الفعل؛ وبه قال أبو إسحاق الشيرازي[1].

والدليل على ما نقوله أن كل واحد منهما ورد من جهة صاحب الشرع واقتضى الوجوب فلم نقدم أحدهما على الآخر كالخبريْن أو الفعليْن.

٢٧٢ - احتج مَن ذهب إلى تقديم الفعل *على القول*[1] بأن القول*[2] يحتمل التأويل والتخصيص، والفعل لا يحتمل ذلك؛ فوجب أن يكون بمنزلة النص والعام والظاهر في تقديم ما لا يحتمل التأويل على ما يحتمله.

والجواب أن هذا خطأ لأن القول إذا احتمل التأويل والتخصيص لم يقع بينه وبين الفعل تعارض، وإنما يكون معارضاً له إذا لم يحتمل الأوجه المعارضة فقط. فبطل ما تعلقوا به.

وأيضاً فإن هذا الذي ذكروه حكم القول المحتمِل مع القول الذي ليس بمحتمِل؛ فلا معنى لقولهم بتقديم الفعل على القول إذا تعارضا.

٢٧٣ - احتجوا بأن مشاهدة الفعل آكد في البيان لأن الفعل من الهيئات ما لا يمكن أن يعبَّر عنه بالكلام، فكانت المشاهدة فيه أقوى وآكد.

والجواب أنّا لا نسلم؛ فإنه ما من شيء من الأفعال والهيئات إلاّ ويُعبَّر عنه بالقول؛ ولهذا كان [٢٥ ظ] - ﷺ - يعبِّر تارة بالقول وتارة بالفعل.

٢٧٤ - واحتج مَن ذهب إلى تقديم القول على الفعل بأن الأخذ بفعله اطّراح لقوله والأخذ بقوله ليس اطّراحاً[1] لفعله لأنه يحمل على اختصاصه

٢٧٢ - (١) ما بين العلامتين ساقط من م.
(٢) نهاية النقص من ق.
٢٧٤ - (١) في الأصل: باطراح.

به، فوجب أن يكون الأخذ بالقول أولى.

والجواب أن الأخذ أيضاً بالفعل ليس بترك للقول، لأنه يجوز أن يقتصر(٢) القول على من توجّه إليه دون سائر الأمة.

وجواب آخر وهو أن فعله إذا خرج مخرج البيان يتعدّى إلى إثبات الفعل على غيره، فيستحيل اختصاصه(٣) به كما يستحيل اختصاص أوامره به.

٢٧٥ ـ واحتجوا بأن الأصل في القول تعدّيه إلى غيره لكونه خطاباً منه والفعل يحتاج في تعدّيه وجريانه مجرى القول في ذلك إلى دليل؛ فكان القول أقوى.

والجواب أن القول يحتاج في لزوم المخاطب إلى دليل وشرع كما يحتاج امتثالنا لفعله ووجوب ذلك على المكلفين إلى دليل وشرع؛ فلا فرق بين الموضعين.

٢٧٦ ـ احتجوا بأن أقواله متقدمة على أفعاله، ولذلك قدّمنا *ما روي من*(١) قوله: «لَا تُرْفَعُ الأَيْدِي إِلاَّ فِي سَبْعَةِ مَوَاطِنَ» على فعله ورفعه ليديه في حال الركوع.

والجواب أن هذا لا حجة فيه لأنه يجوز أن يُعلم التاريخ وأن الأمر متأخر عن الفعل، ولذلك صار إليه مَن اقتدى بالأمر.

٢٧٧ ـ **مسألة في الإقرار**: وإذا فعل بحضرة النبي ـ ﷺ ـ فعل ولم يظهر منه نكير دلّ على جوازه نحو ما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه سلم من اثنتين فقال له ذو اليدين(١): «أَقَصُرَتِ الصَّلَاةُ أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟»؛ فلم

---

(٢) في الأصل: يقصر، وفي ق غير واضح.

(٣) به: سقط من الأصل.

٢٧٦ ـ (١) ما بين العلامتين ساقط من م وق.

٢٧٧ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

ينكر عليه - ﷺ[٢] - الكلام في الصلاة ليفهم الإمام معنى السهو، وأقرّه على ذلك؛ فدلّ على جوازه وصحته. وكذلك إن فعل في زمنه فعل شنيع ويظهر ولا يخفى مثله دلّ ذلك على إباحته نحو ما كان الصحابة يقتنون الخيل في زمنه - ﷺ - ويشيع ذلك فيهم ولا يخرج أحد منهم زكاتها، ولم ينكر ذلك عليهم النبي - ﷺ - فدلّ ذلك على أنه لا زكاة فيها. والدليل على ذلك أن ما ليس بجائز منكر ولا يجوز للنبي - ﷺ[٣] - أن يرى المنكر أو يعلم أنه يفعل ثم لا ينكره لأن في ذلك إلباساً على الأمة واتهاماً لإباحة المنكر وترك البيان، والنبي - ﷺ - فمأمور[٤] بالبيان والبلاغ. فثبت ما قدّمناه.

باب أحكام الأخبار

٢٧٨ - حقيقة الخبر الوصف. وهذا أحد صحيح يطّرد وينعكس؛ وبه قال القاضي أبو جعفر السّمناني[١]. وقال القاضي أبو بكر[١] وغيره من شيوخنا وسائر المتكلمين من أهل الأصول: «حدّه ما دخله الصدق أو الكذب». وهذا ليس بصحيح لأنه أنكر دخول أَوْ في الحدود لأنها عنده من حروف الشك. وذهب بعض أهل العربية إلى أن حدّ الخبر ما دخله الصدق والكذب. وهذا أيضاً غير صحيح لأن ذلك يخرج الخبر عن وجود الباري عن أن يكون خبراً، لأنه لا يدخله الكذب ويخرج الخبر عن اجتماع الضدين عن الخبر لأنه لا يدخله الصدق.

٢٧٩ - فصل: إذا ثبت ذلك فإنه ينقسم إلى[١] قسمين: صدق وكذب.

---

(٢) وردت عبارة التصلية والتسليم كاملة في الأصل، أما في م و ق فقد وردت مبتورة من التسليم سبع مرات في هذه الفقرة، شأنها في ذلك شأن بقية النص تقريباً.

(٣) عبارة التصلية والتسليم ساقطة من الأصل، أما في م و ق فهي كالعادة مبتورة من التسليم.

(٤) في الأصل: فمامور.

٢٧٨ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

٢٧٩ - (١) في م و ق: على.

فالصدق هو الوصف للمخبَر عنه على ما هو به، والكذب هو الوصف للمخبَر عنه على ما ليس به. وليس من شرط الكذب والصدق أن يعلم المخبِر ذلك ويقصد إليه، بل متى وصف الموصوف على ما ليس به كان كاذباً *وإن لم يقصد ذلك*[٢]، وإذا وصف الموصوف على ما هو به كان صادقاً، وإن لم يقصد ذلك. والدليل عليه قوله ـ تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِم لاَ يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعْداً عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ. لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي [٢٦ و] يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ ﴾[٣].

٢٨٠ ـ **مسألة**: إذا ثبت ذلك فالخبر ينقسم إلى قسمين: خبر تواتر وخبر آحاد. فخبر التواتر كل خبر وقع العلم بمخبَره ضرورة من جهة الإخبار به *وحدُّ خبر الآحاد عند أهل الأصول ما لم يقع العلم بمخبَره ضرورة من جهة الإخبار به*[١]، وإن كان الناقلون له جماعة.

٢٨١ ـ **فصل**: فالخبر المتواتر نحو الإخبار عن وجود مكة وبغداد وخراسان مما يعلم ذلك من جهة الخبر ضرورة، والإخبار عن ظهور محمد بن عبد اللَّه ـ ﷺ ـ وأن القرآن نجم من جهته وتحدّى[١] به العرب. وقالت السَّمَنِيّة[٢] من الأوائل: لا يقع العلم لمخبر أخبار التواتر ولا يقع علم أصلاً إلاّ عن الحواس.

والدليل على ما نقوله أننا نجد أنفسنا عالمة بالصين[٢] والهند[٢] وخراسان[٢] والريّ[٢] وهمدان[٢] علماً لا يمكننا التشكك[٣] فيه

(٢) ما بين العلامتين ساقط من م وفي ق أُضيف بالهامش.
(٣) الآيتان: ٣٨ ـ ٣٩ من سورة النحل (١٦).
٢٨٠ ـ (١) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.
٢٨١ ـ (١) في م و ق: تحرى.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) في م و ق: الشك.

والارتياب، كما نعلم[٤] ما تدركه الحواس. ولو جاز لقائل أن ينكر العلم بذلك بعد تواتر الخبر لجاز لآخر أن ينكر العلم المدرَك بالحواس. وإذا بطل ذلك بطل ما قالوه.

ودليل آخر وهو أنه لو لم يقع العلم عند خبر التواتر عن البلاد النائية[٥] لما سلكت السبل ولانقطع السفر، لأنه لا يجوز أن يتكلف سفر الشهر والسنة في طلب بلد لا يعلم وجوده ويجوز عدمه، ولذلك لا نجد أحداً يتكلف سلوك طريق لا يعلم منتهاه ولا غايته.

٢٨٢ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم في ذلك بأن ما علم ضرورة لا يجوز أن يتفق العقلاء على إنكاره كما لا يجوز أن يتفقوا على أن الأرض فوقنا والسماء تحتنا.

والجواب أن مَن ينكر العلم بمخبر أخبار التواتر عدد يسير يصحّ على مثلهم إنكار ما هم مضطرون إليه ولا يصح أن يؤخذ منهم عدد يبلغ[١] حدّ التواتر.

وجواب ثانٍ وهو أن السوفسطائية[٢] تنكر العلم بدَرَك الحواس؛ فإن كان إنكاركم للعلم بمخبر أخبار التواتر يقدح في صحة العلم به، فإن إنكارهم[٣] للعلم بدَرَك الحواس يجب أن يقدح في صحة العلم به. وإذا بطل ذلك بطل ما عوّلتم عليه.

٢٨٣ ـ **فصل**: إذا ثبت ذلك فإن العلم يقع به ضرورة. وقال البغداديون من المعتزلة[١]: «إن العلم الواقع به نظري». والدليل على ما نقوله أن العلم بمخبر أخبار التواتر يقع لِمن لا يحسن النظر والاستدلال؛ فلو كان

---

(٤) في الأصل: نفعل.
(٥) في م وق: الثابتة.
٢٨٢ ـ (١) في م وق: فبلغ.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) في م وق: انكاركم.

نظرياً لَما وقع لِمَن لا يحسن النظر والاستدلال. ويدل على ذلك أيضاً أن ما علم بالدليل يصحّ أن يطرأ[٢] عليه الشك وتعترض[٣] فيه الشبهات؛ ولما رأينا العلم بمخبر أخبار التواتر لا تطرأ[٢] عليه الشبهات ولا يعترض[٣] عليك الشك بطل أن يكون علماً نظرياً.

٢٨٤ ـ فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون العلم بمخبَرها علم استدلال، ولم يجز الشك عليه ولم تعترض[١] فيه شبهة ولم يقع تقصير في النظر، لأن اللّه ـ تعالى ـ جمع هِمم سامعيه من العقلاء على النظر فيه وصرفهم عن الاعتراض[٢] عنه، ولم تخطر الشبهة ببال أحد منهم ولا شغلهم عنه ما يؤدّي إلى التقصير، فلذلك اشترك العقلاء في معرفة مخبرها.

والجواب أن وجودنا أنفسنا غير ناظرين ولا طالبين للعلم بذلك مع حصول العلم يبطل[٣] ما قلتم.

وجواب آخر وهو أنه لو جاز هذا لجاز أن يقال: إن العلم الواقع عن دَرَك الحواس علم نظر واستدلال، وإن لم يشك فيه شاكٍ ولم تعترض[١] فيه[٤] شبهة لِما قلتموه. فإن مرّوا على ذلك تركوا دينهم وإن أبوه لم يجدوا فيه فصلا.

٢٨٥ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم في ذلك بأنه لو جاز أن يعلم باضطرارٍ ما لا يُدرك بالحواس ولا يعلم بأوائل العقول لجاز أن يدرك بالحواس ما لا يُعلم اضطراراً.

---

٢٨٣ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في الأصل: يطرى.
(٣) في م وق: وتعرض.

٢٨٤ ـ (١) في الأصل: تعرض.
(٢) في الأصل: الاعراض.
(٣) في م وق: فبطل.
(٤) الكلمة ساقطة من م وق.

وهذا تخليط لأنه لو وجب العكس [٢٦ ظ] في ذلك *لَوَجب إذا علم بضرورة العقل ما لا يدرك بحاسّة أن يدرك بالحاسّة ما لا يعلم بضرورة العقل*[١] ولوجب أن يوجد حادث ليس بشيء إذا وجد شيء ليس بحادث. وهذا باطل باتفاق.

٢٨٦ ـ واستدلوا بأن العلم لا يقع بأخبارهم إلّا بعد حصولهم[١] على صفات معتبرة فيهم، فثت أنه علم مكتسب.

والجواب أن هذه الصفات، وإن كان يختص وقوع العلم بخبر مَن وُجدت فيه، إلّا أن وقوع العلم لنا لا يفتقر إلى اعتبار هذه الصفات فيهم، بل يقع لنا العلم بخبرهم وإن لم يُعلم وجود بعض هذه الصفات فيهم[٢] من كونهم مضطرين إلى ما أخبروا به، *وغير ذلك من صفاتهم*[٣]؛ وإنما[٤] ذلك على حسب ما أجرى اللّه به العادة[٥].

فصل في ذكر صفات أهل التواتر المعتبرة في وقوع العلم بخبرهم

٢٨٧ ـ إعلم أن لأهل التواتر صفاتٍ ثلاثاً متى اجتمعت فيهم وقع العلم بخبرهم، ومتى عدمت أو بعضها لم يقع العلم بخبرهم. إحداها العقل[١]، والثانية أن يضطروا إلى علم ما أُخبروا عنه، والثالثة أن يبلُغوا عدداً، كل من بَلَغه ووُجد[٢] فيه الوصفان المتقدمان وقع[٣]

٢٨٥ ـ (١) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

٢٨٦ ـ (١) بعد حصولهم: سقط من م وق.
(٢) فيهم: سقط من م وق.
(٣) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٤) في م وق: فانما.
(٥) في م وق: العادة به.

٢٨٧ ـ (١) في الأصل: الفعل.
(٢) في م وق: وجد، بدون واو العطف.
(٣) في م وق: وقع، بدون واو العطف.

العلم بخبره. وإنما شرطنا كونهم عقلاء لعِلمنا بأن المجانين والمنتقصين ومَن لا عقل له لا يقع لنا العلم بخبرهم[4] فيما يخبرون عنه ولو كثروا. وهذا أمر يشهد به الوجود. وإنما شرطنا كونهم مضطرّين إلى علم[5] ما أخبروا عنه لأننا نجد أنفسنا غير مضطرّة إلى علم ما يخبرنا عنه العدد الكثير والجمّ الغفير إذا لم يضطرّوا إلى صدق ما أخبروا[6] به، وإن كانوا قد[7] بلغوا حدّ التواتر. ولذلك لم يقع لنا العلم بما نقلته اليهود[8] والنصارى[8م] من صلب المسيح - عليه السلام[9] - وإن كانوا عدداً كثيراً؛ ولو أخبرنا بعضهم عن أمر اضطرّوا إليه لوقع لنا العلم بما أخبروا به ضرورة. وإنما شرطنا أن يكونوا على عددٍ، كلٌّ مَن بلغه وقع العلم بخبرهم إذا تقدّم فيهم الوصفان الأوّلان لأن ما جرت به العادة واستقرت عليه لا يختلف؛ ومتى ثبت حكم ببعض الجنس ثبت بسائره؛ ألا ترى أن النار لمّا جرت العادة بوقوع الإحراق عند مجاورة جزء منها وقع الإحراق عند مجاورة سائر أجزائها؟ وهكذا سائر ما هو واقع بالعادة، ولا تعليل في هذا الباب كله إلّا ما أجرى اللّه به العادة.

٢٨٨ - **فصل**: إذا ثبت ذلك فلا بدّ أن يزيد هذا العدد على أربعة[1]، خلافاً لأحمد[2] وابن خويزمنداذ[2] وداود[3] في قولهم: «إن خبر الواحد يقع به

---

(٤) في م وق: بمخبر خبرهم.
(٥) الكلمة ساقطة من الأصل ومن ق، وقد أُضيفت في هامش م.
(٦) في م وق: اخبروك.
(٧) قد: سقط من م وق.
(٨) هكذا في م وق، وفي الأصل إضافة: لعنوا. أنظر التعليقات على الأعلام.
(٨ م) أنْظر التعليقات على الأعلام.
(٩) التسليم ساقط من م وق.
(١٠) في م وق: ثبتت.
٢٨٨ - (١) في م وق: الاربع.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام، وقد سقط من م وق. وفي م وق إضافة: وغيرهما بعد: ابن خويز منداذ.

العلم*[4]، إذا حقق على بعضهم»؛ قال: «إنّه يقع به العلم الظاهر الذي لا نقطع على مغيبه». فإن كان هذا فالخلاف في العبارة لأن العلم لا يتعلق بالظاهر دون الباطن، وإنما يتعلّق بالشيء على ما هو به لا يصحّ فيه غير ذلك.

قال القاضي أبو الوليد[5] ـ رحمه اللّه: والذي عندي أن الغلط إنما دخل على هذه الطائفة من أن العمل[6] بأخبار الآحاد معلوم وجوبه بالقطع واليقين؛ وأما ما يتضمنه من الأخبار فمظنون؛ فلم يتميز لنا العلم بوجوب العمل من العلم بصحة الخبر. وقد قال أبو تمام البصري[7]: «إن مذهب مالك[7] في أخبار الآحاد أنها توجب العمل دون العلم؛ وعلى هذا فقهاء الأمصار والآفاق؛ وبه قال جماعة من أصحابنا، القاضي أبو الحسن[7] والقاضي أبو محمد[7] والقاضي أبو الفرج[7] والقاضي أبو بكر محمد بن الطيب[7] والشيخ أبو بكر الأبهري[7] وسائر أصحابنا إلاّ مَن ذكرناه. وبه قال أصحاب الشافعي[7] وأصحاب أبي حنيفة[7] وعامة العلماء*[8].

والدليل على ذلك علمنا أن الواحد والإثنين يخبروننا عمّا[9] شاهدوه واضطرّوا إليه، فلا يقع لنا العلم بصدقهم؛ ولذلك لا يقع للحاكم العلم بخبر أحد المُتداعيَيْن، ولا بدّ أن أحدهما صادق؛ ولو كان العلم يقع بخبر الواحد لوجب أن يضطروا[10] إلى صدق

(٤) بداية نقص من م و ق مقداره ثمانية أسطر من الأصل.
(٥) هو مؤلفنا الباجي، وقد ورد اسمه بكنيته هكذا اثنتي عشرة مرة في كامل الكتاب: أنظر فهرس الأعلام.
(٦) في الأصل: العلم، وقد صوبناه بما بدا مناسباً للمقام.
(٧) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٨) نهاية النقص من م و ق.
(٩) في م و ق: عن ما.
(١٠) في الأصل: يضطر.

الصادق منهم وكذب الكاذب؛ وكذلك فلا يقع لنا العلم بشهادة الشهود على الزنى(١١) وإن كانوا مضطرين إلى ما أخبروا به؛ ولو وقع العلم بخبرهم لوجب أن يعلم صدقهم من كذبهم ويضطر إلى ذلك؛ ولما لم يعلم ذلك ولم يقع العلم بخبرهم كانت الزيادة على هذا العدد شرطاً فيما يقع(١٢) العلم بخبرهم. ومما يدل على ذلك أن الحاكم يطلب التزكية للشهود على الزنى(١٣)؛ فلو وقع العلم بخبرهم ضرورة لما احتاج أن يطلب التزكية التي *توجب غلبة الظن*(١٤)، لأنه يستحيل أن يقع له العلم بما أخبر به الشهود [٢٧ و] وتطلب غلبة(١٥) الظن من تلك الجهة.

٢٨٩ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأنه لو لم يوجب العلم لما أوجب العمل به، إذ لا يجوز العمل بما لا يعلمه؛ ولهذا قال اللّه ـ تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾(١).

والجواب أنه لا يمتنع أن يجب العمل بما لم يقع به العلم كشهادة الشهود وقول المفتي وترتيب القياس؛ فإنه يجب العمل بذلك كله وإن لم يقع به العلم.

٢٩٠ ـ احتجوا بأن هذه الأحاديث على كثرتها لا بدّ أن يكون فيها صحيح، ولا يجوز أن تكون كلها كذباً؛ فوجب أن يكون الصحيح ما اشتهر وعرفت عدالة رواته.

والجواب أن هذا يبطل باختلاف العلماء في عصر واحد في

---

(١١) الزنا: في م و ق.
(١٢) ما بين العلامتين نقص من الأصل.
(١٣) الزنا: في النسخ الثلاث.
(١٤) ما بين العلامتين من الأصل، وفي م و ق: تثبت عليه الظن.
(١٥) في الأصل: عليه.
٢٨٩ ـ (١) جزء من الآية: ٣٦ من سورة الإسراء (١٧).

حكم حادثة؛ فإننا نعلم أن في بعض الأقاويل الحق، ولا يجوز أن تكون كلها باطلة[1]، ولا سيما إذا استوعبت الأقوال القِسْمةَ، ثم مع ذلك فلا يُقطع على عين الحق.

٢٩١ - **فصل**: وذهب النظام[1] إلى أنه يقع العلم بخبر الواحد إذا قارنته قرائن، إن عَرِيَ عنها لا يقع العلم به. والدليل على بطلان قوله أنّا نجد أنفسنا غير عالمة بشيء مما أخبرنا عنه الواحد والإثنان، وإن اقترنت به القرائن التي ادّعاها. ومما يدل على ذلك أن الحاكم يرى المدّعي باكياً لاطماً وجهه[2] ويدّعي الظلم على خصمه[3]، ولا يقع له بدعواه العلم.

٢٩٢ - أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن الإنسان إذا أقرّ على نفسه بالقتل علمنا صدقه؛ وكذلك إذا رُئي[1] مشقّق الثياب يلطم ويدعو: يَا أَبَتَاهُ! علمنا أن أباه مات؛ وكذلك القوابل تقول الواحدة[2] منهنّ: قَدْ وَلَدَتِ الْمَرْأَةُ ذَكَراً أو أُنْثَى، فيقع لنا العلم بصدقها.

وهذا الذي ذكره ليس بصحيح لأن هذا نفس الخلاف بيننا وبينهم، وقد جعلوه دليلاً؛ وأيضاً فإننا قد نجد أنفسنا عارية مما ادّعوه من هذا العلم لأنه قد يقرّ[3] على نفسه بالقتل مَن لم يقتل، وقد علمنا مَن يقتل نفسه ابتداء؛ وقد شوهد من القوابل مَن يكذب[4] في هذا الباب؛ ومن المجاز مَن ادّعى موت أبيه، وإنما يقع بهذا كله غلبة الظن. فبطل ما تعلقوا به

---

٢٩٠ - (١) في الأصل: باطلا.

٢٩١ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) وجهه: سقط من م و ق.

(٣) هكذا في الأصل، وفي م و ق: على خصمه الظلم.

٢٩٢ - (١) في الأصل: رى، وفي م: ر > ء، وفي ق غير واضحة.

(٢) في الأصل: الواحد.

(٣) في الأصل: اقر.

(٤) في م و ق: تكذب.

٢٩٣ ـ **مسألة**: لا نعلم[١] أقل عدد أهل التواتر ولا سبيل لنا إلى معرفته، بل يجوز أن يقع العلم الضروري بخبر الخمسة ويجوز أن لا يقع؛ ولا طريق لنا إلى أن نقطع على أنه يقع العلم بخبرهم، إلّا لو أخبرنا أربعة عن خبر[٢] تساوت[٣] أحوالهم في الاضطرار إليه فلم يقع لنا العلم بمخبرهم، وأخبرنا خامس قد ساواهم في الاضطرار إلى ذلك، فوقع لنا العلم بصدقهم. وهذا يتعذر علينا تتبُّعُه فلا نقطع[٤] به ولا نقطع[٤] على أنه لا يقع العلم بخبرهم، لأنه إذا أخبرنا خمسة عن معنى من المعاني فلم يقع لنا العلم بخبرهم جوّزنا على أن يكون فيهم مقلّد وظان، فيجب التجويز والتوقف.

٢٩٤ ـ فإن قال قائل: فيجب إذا أخبركم ستة أو عشرة عن مخبَر فوقع لكم العلم به أن تقطعوا على أنه أقل عدد أهل التواتر.

قيل: لا يجب هذا، لأننا نجوِّز أن يكون منهم واحد مقلد فلا يؤثر خبره في جملة أهل التواتر، وإنما يقع العلم بخبر سائرهم.

٢٩٥ ـ فإن قال قائل: فما أنكرتم أن يكون الأربعة لا يقع العلم بخبرهم لاختلاف أحوالهم، ولأن منهم المقلد؟

والجواب أن هذا خطأ لأنه لا يتفق في العادة أن يكون كل أربعة شهدوا[١] لا بد[٢] أن يكون فيهم ظان أو مقلّد؛ فقد كان يجب أن يقع العلم ببعض[٣] من شهد من أهل هذا[٤] العدد إذا تساووا في

---

٢٩٣ ـ (١) في الأصل: يعلم.
(٢) في م وق: عن اربعة.
(٣) في الأصل: تساوى.
(٤) في م وق: يقطع.

٢٩٥ ـ (١) في م وق: اشهدوا.
(٢) في م وق: ولا بد.
(٣) في الأصل: بنقص.
(٤) نقص من م وق.

العلم وأن يعلم(٥) الحاكم، وإذا لم يقع له العلم بخبرهم، أن فيهم ظاناً ومقلّداً فلا يجيز شهادتهم. وفي بطلان ذلك دليل على صحة ما قلناه.

٢٩٦ ـ **فصل**: وقال أبو عبد الرحمان(١)، صاحب أبي الهذيل العلاف(١): «العلم يقع بخبر الخمسة إلى العشرين، إذا كانوا معصومين». وهذا غلط لأن اشتراط العصمة في الخبر المتواتر غير صحيح لأننا نعلم أنه لو أخبرنا أهل قسطنطينة(١) بما اضطروا إلى معرفته لوقع لنا العلم بخبرهم؛ فبطل اعتبار العصمة. [٢٧ ظ] وأيضاً فإنه قد يتفق أن يخبرنا الأربعة المعصومون على أمر اضطروا إليه، فلا يقع لنا العلم بخبرهم *مع كونهم معصومين؛ فلا تأثير للعصمة في العلم بخبرهم*(٢).

٢٩٧ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن(١) الأمة مجمعة على الشك في خبر الأربعة وعدم العلم بصحته، فوجب أن تكون الحجة في خبر خمسة الأولياء.

والجواب أن الأمة لم تجمع على الشك في خبر الأربعة، بل النظام(٢) وأحمد بن حنبل(٢) وابن خويزمنداذ(٢) يقولون: إنَّ العِلمَ يَقَعُ بِخَبَرِ الوَاحِدِ. وأيضاً فإن الأمة لو أجمعت على أن العلم لا يقع بالأربعة لم يكن في ذلك إجماع على أن العلم يقع بخبر الخمسة؛ كما أن إجماعها على أن العلم لا يقع بخبر الإثنين لا(٣) يدل على أن العلم يقع بخبر الثلاثة والأربعة(٤)؛ وأيضاً فلو سلّم(٥) ذلك فإن الأمة

---

(٥) في الأصل: علم.

٢٩٦ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

٢٩٧ ـ (١) في الأصل: ان.

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) في م: يدل، فقط، وفي ق غير واضحة.

(٤) في الأصل: الثلاث والاربع.

(٥) في م وق: سلم لك.

لم تجمع على اعتبار العصمة؛ فَلِمَ ادّعيت ذلك؟

٢٩٧ م ـ فصل: فإن قال قائل: كيف يصحّ لكم أن تدّعوا علم الضرورة بخبر التواتر وأنتم لا تعلمون قدر عددهم معيّناً؟

والجواب أنه لا يمتنع ذلك، كما يعلم أن مِن الطعام والشراب ما يقع به الشبع والريّ، وإن لم نعلم[1] قدر ذلك؛ ونعلم أن من الأمارات ما يعلم[1] به خَجَل الخَجِل ووجَل الوَجِل، وإن لم يعين ذلك. فثبت ما قلناه.

مسألة في ذكر الخبر الذي يقع العلم بمخبره بدليل [خبر الآحاد]

٢٩٨ ـ قد ذكرنا أن الخبر ينقسم قسمين: خبر **تواتر** وخبر **آحاد**. وقد مضى الكلام في خبر التواتر، والكلام ههنا في أخبار الآحاد. وهي تنقسم قسمين أيضاً: قسم يقع به العلم وقسم لا يقع *العلم به*[1]. فأما ما يقع العلم بصحته من أخبار الآحاد فإن العلم *يقع به*[2] بدليل؛ وهو ستة أضرب: **أحدها** خبر الباري ـ تعالى ـ لأن الصدق من صفات نفسه. **والثاني** خبر مَن ظهرت على يده[3] المعجزات، لأن المعجز دليل[4] صدقه. **والثالث** إذا أخبر مَن ظهرت المعجزات على يده أن فلاناً لا يكذب في خبره فإنه يعلم صدقه؛ ولو جاز أن يكذب لكان المخبر عن صدقه كاذباً؛ وهكذا لو أخبر ذلك أيضاً عن آخر أنه لا

---

٢٩٧ م ـ (١) في الأصل: نعلم.

٢٩٨ ـ (١) في م وق: به العلم.

(٢) في م وق: به يقع.

(٣) في م وق: يديه.

(٤) في الأصل: على صدقه.

يكذب لعلمنا صدقه؛ ولهذا علمنا صدق الأمة فيما أجمعت عليه، لأن مَن ظهرت على يده[٣] المعجزات أخبرنا عن صدقها. **والرابع** أن يخبر مخبر بحضرة النبي - ﷺ - أنه قال أو فعل فعلاً، فلا ينكر عليه النبي - ﷺ؛ فإننا نعلم صدقه فيما أخبر به عنه - ﷺ[٥] - أنه لا يقرّه على الكذب. **والخامس** أن يخبر رجل بحضرة جماعة من الصحابة بخبر يضيفه إلى مشاهدتهم وعلمهم *ولا ينكر أحد منهم ذلك؛ فإنه يعلم صدقه في ما أخبر به عنهم وأضافه إلى مشاهدتهم*[٦]، لأن العادة جارية أن مَن أخبر بخبر وأضافه إلى مشاهدة عدد كثير بحضرتهم فإن أكثرهم أو كلّهم يتسرّع إلى تكذيبه والردّ عليه؛ وهذا مما يعلم بمستقر العادة. **والسادس** خبر الآحاد إذا تلقته الأمة[٧] بالقبول، *ولم يثبت القاضي أبو محمد[٨] في أخبار الآحاد ما وقع العلم بمخبره بالدليل، وجعل أخبار الآحاد ما لم يقع العلم بمخبره بوجه*[٩].

مسألة [في ما لا يوجب العلم من أخبار الآحاد]

٢٩٩ - وأما ما لا يوجب العلم من أخبار الآحاد فعلى ضربين: أحدهما مسند والثاني مرسل.

فأما **المسند** فهو ما اتصل إسناده بالنبي - ﷺ - ويجب العمل به بشروط في الناقل وشروط في المنقول ستبيّن بعد إن شاء اللّه! وأنكر العمل بخبر الواحد جماعة من أهل البدع منهم الجبائي[١] والرافضة[١] وطائفة من أهل الظاهر[١] كالقاساني[١]. واختلفوا في ذلك؛

---

(٥) في هذه الفقرة فقط وردت عبارة التصلية والتسليم ثلاث مرات كاملة في الأصل ومبتورة في م وق.

(٦) ما بين العلامتين ساقط من م وق.

(٧) في م وق: الايمة.

(٨) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٩) ما بين العلامتين سقط من م وق.

٢٩٩ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

فذهبت طائفة منهم إلى أنه لا يجوز ورود التعبّد به؛ وقالت طائفة أخرى: يجوز ورود التعبد به من جهة العقل، إلاّ أنه لم يرد به شرع.

والذي يدل على جواز ورود التعبد به أن الذي يشترط في صحة التكليف[٢] بيان الطريق إلى العلم بما وجب على المكلَّف؛ وإذا كان ذلك كذلك لم يمتنع أن يكلفنا ـ تعالى ـ في بعض الأحكام العلم والعمل وفي بعضها العمل دون العلم؛ وعلى ذلك ورد كثير من الشرع نحو التعبد لنا بما نطق به القرآن وتواتر به الخبر عن النبي ـ ﷺ ـ مما يجب علينا *العلم والعمل به مع تعبده لنا بشهادة الشاهدَيْن والمرأتَيْن إذا كان ظاهرهم العدالة؛ فيجب علينا*[٣] العمل بها[٤]،وإن جوّزنا الكذب على كل واحد منهم [٢٨ و][٥] وعلى جميعهم؛ كما ورد التعبّد بالمصير إلى ما أفتى به النبي ـ ﷺ ـ ممّا[٦] يجب علينا العمل به والعلم بصحته مع التعبّد لنا بالمصير إلى فتوى العالم بعده، وإن جوّزنا عليه الخطأ والسهو؛ وكما ورد التعبّد للمتخاصمين بالمصير إلى حكم النبي ـ ﷺ ـ والعلم بصحة ما حكم به *مع تعبّده لهم بالمصير إلى حكم الحاكم بعده، وإن لم يعلم صحة ما حكم به*[٧]. وإذا كان ذلك كذلك وجاز التعبد بهذا كله، وإن كان

(٢) في م وق: التكلف.
(٣) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٤) في الأصل: به.
(٥) هذا هو الترقيم المنطقي والمنتظر لمخطوط الأصل، أي الأسكوريال. إلاّ أن المرقِّم قدسها فوضع مكانه ٢٩ ثم ٣٠، وهكذا إلى نهاية النص. وقد استحسنّا استدراك ما فاته مع التنبيه عند كل صفحة إلى الأرقام الأصلية المثبتة على المخطوط. والدافع إلى هذا هو الدقّة العلمية أوّلاً ثم مساعدة القارىء الذي يطالع كتابنا عن المناظرات بين ابن حزم والباجي، في نصّه العربي أو الفرنسي، والذي اعتمدنا فيه ترقيم المخطوط الأصلي.
(٦) في الأصل: بما.
(٧) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

منه ما يجب به العلم والعمل، ومنه ما يجب به العمل دون العلم، فكذلك في مسألتنا مثله. وأيضاً فإنه لا يمتنع أن يعلم الباري ـ تعالى ـ أن المصلحة في أن يتعبدنا بما لا يقع لنا به العلم ويوجب علينا العمل به ويكون ذلك أبلغ في المصلحة من تعبده بما يقع به العلم.

٣٠٠ ـ فإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون الفرق بين العمل بالشهادة وبين العمل بخبر الآحاد أن العمل بموجب الخبر غير معلوم بنص ولا إجماع والعمل بموجب الشهادة معلوم بالنص والإجماع.

والجواب أن هذا غلط لأن كلامنا معكم في التجويز *لورود التعبد*[١]، وهذا اعتراض مَن يجيز التجويز ويمنع ورود الخبر به.

وجواب آخر وهو أن العمل بخبر الآحاد وارد من طريق معلوم صحته كالشهادة، وإن اختلف طريق وجوب العمل بهما[٢]؛ على أن أكثر الناس يقولون[٣]: إن العمل بخبر [٤] الآحاد ثبت بالنص وإجماع السلف؛ فبطل ما قالوه.

٣٠١ ـ فإن قالوا: الفرق بين الشهادة والخبر أن ما ثبت هو[١] قول الرسول ـ ﷺ ـ وذلك معلوم صحته، فيجب أن لا ينقل إلاّ بطريق معلوم؛ والذي ثبت بالشهادة إقرار مَن عليه الحق، وذلك يثبت[٢] بطريق مظنون لأنه يصحّ أن يقرّ على نفسه بغير الحق، فلذلك جاز أن ينقل بطريق مظنون.

والجواب أنه قد ثبت من قولكم أن الحكم تارة يتعلق بمظنون

---

٣٠٠ ـ (١) في م وق: للورود بالتعبد.
(٢) في م وق: بها.
(٣) في الأصل: يقوك.
(٤) في الأصل: باخبار.
٣٠١ ـ (١) هو: ساقط من م وق.
(٢) في الأصل: ثبت.

يجوز فيه الكذب وتارة بمعلوم لا يجوز فيه الكـذب؛ فثبت بذلك أن الحكم يتعلّق تارة بخبر متواتر يقطع بصحته وتارة بخبر آحاد لا يقطع بصحته.

وجواب ثانٍ وهو أن الشهادة قد ثبت[3] بها ما يقع العلم به من مشاهدة القتل والزنى وشرب الخمر والمبايعة[4] وغير ذلك، ويصحّ الحكم بها في كل[5] هذا؛ فكان يجب أن لا يصح الحكم بها في ما ثبت العلم به.

٣٠٢ ـ فإن قالوا: إن هذا كلّه يقبل الإقرار فيه، فلذلـك صحّ أن تقبل الشهادة فيه.

والجواب أن الشهادة قد تقبل في ما لا يقبل الإقـرار فيه كالشهادة[1] على جنايات الأطفال والمجانين والمنتقصين وأمثال ذلك. ويقال لمن أجاز منهم العمل بخبر الإثنين: هذا يبطل بخبر الإثنين، فإنه يقوم مقام ما يقع به العلم ولا يقع[2] به العلم.

٣٠٣ ـ فإن قالوا: الفرق بين الشهادة والخبر أن الشهادة إنما يلزم الحكم بها للمشهود عليه والخبـر يلزم الحكم به للجميع، فافترق الأمران.

والجواب أن هذا غير صحيح لأن الشهادة قد ثبت[1] بها الحكم على العدد الكثير الذين هم أكثر من عدد العلماء، وأخبار الآحاد يجب العمل بها على العلماء خاصة. فبطل ما تعلقوا به.

---

(٣) في الأصل: ثبت، وفي م وق: يثبت.
(٤) في الأصل: الممانعة.
(٥) كل: ساقطة من الأصل.
٣٠٢ ـ (١) في الأصل: كالشهادات.
(٢) في م وق: يقوم.
٣٠٣ ـ (١) في الأصل: يثبت.

باب القول في أن التعبّد
قد ورد بوجوب العمل بخبر الآحاد

٣٠٤ ـ ذهب القاساني[١] وغيره من القَدَرية[١] إلى أنه لا يجوز العمل بخبر الآحاد. وقال أبو علي الجبائي[١]: «لا يجوز العمل إلاّ بخبر اثنين فصاعداً». وقال غيره من القَدَرية: «لا يجوز العمل إلاّ بخبر أربعة». والذي عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين[١] والفقهاء أنه يجب[٢] العمل به.

والدليل على ذلك إجماع الصحابة على صحة العمل به، ثم أخْذ عمر بن الخطاب[١] ـ رضي اللّه عنه[٣] ـ وغيره به[٤] في مجمع من الصحابة، ولم يُحفظ من أحد إنكار عليه ولا تخطئة له في فعله؛ فمن ذلك ما رُوي عنه أنه قال في قصة الجنين: «أَذَكَّرَ اللّهُ امْرأً سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللّهِ ـ ﷺ ـ فِي الجَنِينِ شَيْئاً؟». فقام إليه حَمَل بن مالك بن النابغة[٥] فقال: «كُنْتُ بَيْنَ جَارِيَتَيْن ـ يَعْنِي بَيْنَ ضَرَّتَيْن[٦] ـ فَضَرَبَتْ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى بِمِسْطَحٍ فَأَلْقَتْ جَنِيناً مَيْتاً فَقَضَى فِيهِ رَسُولُ اللّهِ ـ ﷺ ـ بِغُرَّةٍ». فَقَالَ عُمَر: «لَوْ لَمْ نَسْمَعْ بِهَذَا [٢٨ ظ][٧] لَقَضَيْنَا فِيهِ بِغَيْرِ هذا». وأيضاً فإن عُمر كانَ لا يرى توريث المرأة من دية زوجها. فلما أخبره الضحاك [بن سُفيان الكِلابي][١] بأن رسول اللّه ـ ﷺ ـ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضِّبابي[١] من ديته رجع إلى ذلك وورث المرأة الدية ورغب عمّا كان عليه. وتظاهرت الأخبار عنه

---

٣٠٤ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في م و ق: يجوز.
(٣) عنه: ساقطة من م و ق.
(٤) به: نقص من م و ق.
(٥) بن: ساقطة من م و ق. أنظر التعليقات على الأعلام.
(٦) في م و ق: ضارتين.
(٧) في الأصل: ٢٩ ظ.

أنه قال في دية المجوس[٨]: «مَا أَدْرِي مَا الَّذِي أَصْنَعُ فِي أَمْرِهِمْ؟» وقال: «أَنْشُدُ اللَّهَ امْرَأً سَمِعَ فِيهِمْ شَيْئاً إِلاَّ رَفَعَهُ إِلَيْنَا!»، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَانِ بْنُ عَوْفٍ[١]: «أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ـ ﷺ ـ يقول: «سِنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الكِتَابِ»[١]، وأخذ عند ذلك الجزية منهم وأقرّهم على دينهم. ورجع عمر وعثمان[١] وغيرهما من الصحابة إلى خبر عائشة[١] ـ رضي اللَّه عنها[٩] ـ في التقاء الخِتانَيْن: «فَعَلْتُهُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ ـ ﷺ ـ فَاغْتَسَلْنَا». وقضى عثمان في السكنى بخبر فريعة بنت مالك[١] بعد أن أرسل إليها وسألها.

٣٠٤ م ـ وثبت عن علي[٥] أنه كان يقبل أخبار الآحاد ويستظهر على رواتها باليمين؛ فقال في الخبر الصحيح عنه: «كُنتُ إِذَا[١] سَمِعْتُ حَدِيثاً مِنْ رَسُول اللَّه ـ ﷺ ـ نَفَعَنِي اللَّهُ بِمَا شَاءَ مِنْهُ، وإِذَا حَدَّثَنِي عَنْهُ غَيْرُهُ اسْتَحْلَفْتُهُ؛ فَإِذَا حَلَفَ لِي صَدَّقْتُهُ. وَحَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ[٥] وَصَدَقَ أَبُو بَكْرٍ، فَقَالَ[٢]: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ـ ﷺ ـ: «مَا مِنْ عَبْدٍ يُصِيبُ ذَنْباً. . .» وساق الحديث. وإنما كان يستظهر بالأيمان على بعض مَن حدّثه ليسوق[٣] لفظ النبي ـ ﷺ ـ كما حدّثه[٤] ولا يرويه على المعنى.

ورجع ابن عمر[٥] عن المخابرة بعد الدهر الطويل إلى خبر رافع بن خُديج[٥]؛ وكان زيد[٥] يرى أن الحائض لا تصدر حتى يكون آخر عهدها الطواف بالبيت، ويخالف في ذلك ابن عباس[٥]؛

---

(٨) في م و ق: المجوسي. أنظر التعليقات على الأعلام.
(٩) صيغة الترضي ساقطة من م و ق.
٣٠٤ م ـ (١) في الأصل: اذ.
(٢) في م و ق: قال.
(٣) في م و ق: يسوق، فقط.
(٤) في الأصل: حدثه، وفي م و ق: يحدثه.
(٥) أنظر التعليقات على الأعلام.

فقيل له: إن ابن عباس سأل فلانة الأنصارية[٥] هل أمرها رسول الله - ﷺ - بذلك فأخبرته[٦]؛ فرجع زيد[٥] يضحك ويقول لابن عباس: «مَا أَرَاكَ إِلاَّ قَدْ صَدَقْتَ!»، ورجع عمّا كان عليه.

٣٠٥ - ومن ذلك ما شهر عن أبي سعيد الخُدْري[١] أنه روى لابن عباس[١] حديثاً في الرّبا فروى له غيره[٢]؛ فقال أبو سعيد: «وَاللَّهِ لاَ آوَانِي وَإِيَّاكَ سَقْفُ بَيْتٍ أَبَدَاً!»؛ ثم رجع ابن عباس إلى حديث أبي سعيد الخدري[١] في الربا.

ومن ذلك ما روي عن أنس[١] قال: «كُنْتُ أَسْقِي أَبَا عُبَيْدَةَ[١] وَأَبَا طَلْحَةَ[١] وَأُبَيَّ بن كَعْبٍ[١] شَرَاباً مِنْ فَضِيخٍ إِذْ أَتَانَا آتٍ فَقَالَ: «إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ!»؛ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: «قُمْ يَا أَنَسُ إِلَى هَذِهِ الْجِرَارِ فَاكْسِرْهَا»؛ قَالَ: فَقُمْتُ إِلَى مِهْرَاسٍ لَنَا فَضَرَبْتُها بِأَسْفَلِهِ حَتَّى تَكَسَّرَتْ».

٣٠٥ م - ومن ذلك ما ظهر وانتشر من عمل أهل قُباء وتحوّلهم إلى الكعبة في الصلاة بخبر الواحد. *ومن ذلك ما روي عن أبي الدرداء[١] من أنه لما باع معاوية[١] شيئًا من أواني ذهب وورِق بأكثر من وزنه، فقال له أبو الدرداء[١]: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - ينهى عن ذلك» فقال له معاوية: «لاَ أَرَى بِذَلِكَ بَأْساً!»؛ فقال أبو[١] الدرداء: «مَنْ يَعْذُرُنِي مِنْ مُعَاوِيَةَ؟ أُخْبِرُهُ[٢] عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - وَيُخْبِرُنِي عَنْ رَأْيِهِ! لاَ أُسَاكِنُكَ بِأَرْضٍ أَبداً»*[٣].

---

(٦) في م وق: فاخبره.

٣٠٥ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) في م وق: قد روى له عن غيره.

٣٠٥ م - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) في الأصل: اخبرني.

(٣) ما بين العلامتين ساقط من م وق.

وعلى ذلك كان التابعون[1] لهم بإحسان - رضي اللّٰه عنهم[4].

قال الشافعي[1] وغيره: وجدنا علي بن الحسين[1] يعوّل على أخبار الآحاد، وكذلك محمد بن علي[1] وجُبَير بن مطعم[1] ونافع بن جبير[1] وخارجة بن زيد[1] وأبا سلمة بن عبد الرحمان[1] وسليمان بن يسار[1] وعطاء بن يسار[1]؛ وكذلك كانت حال طاوس[1] وعطاء[1] ومجاهد[1]. وكان سعيد بن المسيب[1] يقول: «أَخْبَرَنِي أَبُو سَعِيد الخَدْرِي[1] عن النبي - ﷺ - في الصَّرْفِ»، فيثبت حديثه. ولا يجوز أن يكون في مسائل الشرع مسألة إجماع[5] أثبت من هذه ولا أبين عن الخلف والسلف.

٣٠٦ - فإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون كلّ مَن رويتم عنه العمل بأخبار الآحاد لم يعمل بها وحدها، وإنما عمل بها لأخبار أُخر ضامتها أو مقاييس قارنتها أو غير ذلك من الأدلة.

والجواب أننا قد نقلنا عن عمر[2] أنه قال: «لَوْلاَ هَذِهِ[1] لقضينا فيها بِرَأْيِنَا». *وروي عن ابن عمر[2] أنه رجع إلى خبر رافع بن خديج[3]، وعن الصحابة أنهم رجعوا إلى خبر عَائشة[2]*[3].

وجواب آخر، وهو أنه بالطريق الذي به عُلم رجوع الأمة إلى آيِ [٢٩ و][4] القرآن والخبر المتواتر والإجماع والقياس هو الطريق الذي به علمنا رجوعهم إلى هذه الأخبار لا إلى شيء سواها، ولأننا[5]

---

(٤) صيغة الترضي ساقطة من م وق.

(٥) الكلمة ساقطة من الأصل.

٣٠٦ - (١) في الأصل: هذا.

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

(٤) في الأصل: ٣٠ و.

(٥) في م وق: ولانه.

إذا وجدناهم يتكرر عملهم بأخبار الآحاد ولا يظهر معها ما يمكن أن يقال: «رجعوا إليه»[٦] وقع لنا العلم بأنهم رجعوا إليها دون غيرها.

٣٠٦ م - ومما يدل على إجماعهم على العمل بأخبار الآحاد إجماع الكل على أن الصحابة كانت أعلم منّا بالمتواتر من أخبار الرسول - ﷺ[١] - لقرب العهد والتديّن بالسنن[٢] والحرص عليها وأنهم أوعى[٣] لها وأحفظ لمعانيها. وقد ثبت عنهم مناشدة بعضهم بعضاً الحديث، ولا يجوز أن يناشدوهم[٤] المشهور المستفيض، لأن ذلك موجود معلوم عند الكل، كما لا يجوز أن يطلبوا[٥] الأخبار عن أن الصلوات المفروضة خمس[٦] وأن الشهر المفروض صومه رمضان. فلم يبق إلّا أن يَطلبوا أخبار الآحاد. فإذا رويت لهم عملوا بها.

٣٠٧ - ومما يدل على وجوب العمل بخبر الواحد ما ظهر عن الرسول - ﷺ - من إنفاذه لأمرائه وقُضاته[١] وسُعاته على الصدقات وحلّ العقود وتقرير[٢] الأمور الدينية؛ من ذلك تأميره لأبي بكر[٣] الموسم وإنفاذه سورة براءة مع علي[٣] وتوليته عمر[٣] على الصدقات وتوليته معاذاً[٣] على جهة من اليمن[٣]. ومن ذلك إنفاذه عثمان بن عفان[٣] إلى أهل مكة رسولاً ومؤدّباً عنه. ومن ذلك توليته على الصدقات والجباية

---

(٦) في م وق: اليها.

٣٠٦ م - (١) في الأصل م وق: عليه السلام.
(٢) في م وق: بالسبق.
(٣) في م وق: ارعى.
(٤) في الأصل: يناشدهم.
(٥) في الأصل: يطلقوا.
(٦) في الأصل: خمسة.

٣٠٧ - (١) الكلمة ساقطة من الأصل.
(٢) في م وق: وتقدير.
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام. والزبرقان بن بدر قد ولاّه النبي - ﷺ - صدقات قومه، كما ورد في كتب التراجم كالاستيعاب.

قيس بن عاصم[٣] ومالك بن نويرة[٣] والزبرقان بن زيد[٣] وزيد بن حارثة[٣] وعمرو بن العاص[٣] وعمرو بن حزم[٣] وعبد الرحمن بن عوف[٣] وأبا عبيدة[٣]. فلو لم يجب العمل بخبر الواحد لما جاز للرسول ـ ﷺ[٤] ـ إنفاذ أمير واحد في شيء من ذلك.

٣٠٧ م ـ فإن قالوا: إنما أنفذ الآحاد في أخذ الصدقات لأنه قد كان قدم الجماعة في إعلامهم صحة ذلك، ثم أنفذ الآحاد للقبض.

والجواب أنه قد لزمهم الرفع إليه لقوله[١]: «أمرني رسول اللّه ـ ﷺ ـ بالقبض».

وجواب آخر وهو أنه[٢] ليس كل ثابت عنه إنَّما أنفذه في قبض الصدقات، بل قد استناب في الأحكام والتعليم.

٣٠٨ ـ فإن قالوا: فيجب قبول خبر الواحد في التوحيد وإعلام النبوّة وما طريقه العلم لأن رسله أيضاً قد كانوا ينفذون بذلك إلى أهل النواحي.

والجواب أن هذا غلط لأنه إنما كان يُنفِذ رسله بأحكام الشريعة بعد انتشار الدعوة وإقامة الحجة. وكيف يقول رسوله: «إن رسول اللّه ـ ﷺ[١] ـ يخبركم في الزكاة *بكذا وكذا*»[٢]، وهم لا يعرفون اللّه ولا رسوله.

دليل رابع وهو اتفاقنا على وجوب العمل بقول المفتي وإخباره

---

(٤) في م و ق: عليه السلام.

٣٠٧ م ـ (١) في م و ق: بقوله.

(٢) في م و ق: ان.

٣٠٨ ـ (١) العبارة ساقطة من الأصل، وفي م و ق: صلى الله عليه، بدون تسليم كالعادة فيهما غالباً.

(٢) ما بين العلامتين ورد في الأصل: كذا.

بحكم اللّه ـ تعالى ـ تارة عن كتاب وتارة عن سنّة وتارة عن قياس. وهذا يدل على ما قلناه.

دليل خامس، ومما يدل على ذلك إجماع الأمة على روايتها والجمع لها، ولا فائدة في ذلك غير العمل بها.

٣٠٨ م ـ فإن قيل: هذا يبطل بأخبار الضعفاء، *فإن الأمة قد أجمعت على نقلها ولا يجوِّزون العمل بها.

والجواب أن الأمة لم تجمع على نقل أخبار الضعفاء*[١]، بل قد منع من نقلها شعبة[٢] ومالك[٢] ويحيى بن القطان[٢] وغيرهم من الأئمة. ومَن جوّز نقلها فإنما رواها ونقلها لوجهين: أحدهما أن يطلب متنها من طريق صحيح فيعمل به، والثاني أن يعلمها[٣] فيتميز له من الصحيح الذي نقله الثقات، فيعمل بما نقله الثقات ويترك العمل بما لم يروِه الثقات. وليس كذلك في مسألتنا؛ فإنه لو لم يجز العمل بأخبار الآحاد لما جاز نقلها، لأنه لا فائدة فيها.

٣٠٩ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم في ذلك بقوله ـ تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾[١]، وقوله ـ تعالى: ﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُون ﴾[٢].

والجواب أن هذا يعود عليكم أيضاً لأن إنكاركم العمَل[٣] بخبر الواحد قول في الدين بغير علم.

---

٣٠٨ م ـ (١) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) في الأصل: يعلمه.
٣٠٩ ـ (١) جزء من الآية: ٣٦ من سورة الإسراء (١٧).
(٢) جزء من الآية: ١٦٩ من سورة البقرة (٢).
(٣) في م و ق: للعمل.

والثاني أننا لا نسلّم أنه قول بغير علم، بل هو معلوم بفعل الرسول - ﷺ[٤] - وإجماع الصحابة.

وجواب ثالث وهو أن هذه الآيات لو دلّت على إبطال العمل بخبر الواحد لدلّت على إبطال العمل بخبر الإثنين والثلاثة[٥] والأربعة[٦] وشهادة الشاهدَيْن؛ ويجب على هذا [٢٩ ظ][٧] إبطال الحكم بالقياس.

٣١٠ - استدلوا في ذلك بما روي عن النبي - ﷺ - أن ذا اليدَيْن[١] أخبره عن سلامه من اثنتين، فلم يعمل به *حتى سأل أبا بكر[١] وعمر[١]، وما روي مَن ردّ أبي بكر خبر المغيرة بن شعبة[١] في توريث الجدة*[٢] حتى وافقه على ذلك محمد بن مسلمة[١]، وما روي أيضاً من ردّ أبي بكر وعمر - رضي اللَّه عنهما - خبر عثمان[١] - رضي اللَّه عنه[٣] - في ما رواه من استئذان الرسول - ﷺ - في ردّ الحَكَم بن أبي العاص[٤ م] وطالباه بمن يشهد معه؛ وكذلك أيضاً ردّ عمر[٥] خبر أبي موسى[١] في الاستئذان حتى روى ذلك[٦] معه أبو سعيد الخدري[١]؛ وردت عائشة[١] خبر ابن عمر[١] في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه، قالوا: ولا يجوز أن يكون ردّهم لمعارضة القياس له[٧] لأن عندكم أن الخبر مُقدم على

---

(٤) في م و ق: عليه السلام.
(٥) في الأصل: والثلاث.
(٦) في الأصل: والاربع.
(٧) في الأصل: ٣٠ ظ.

٣١٠ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٣) صيغة الترضّي ساقطة من م و ق.
(٤) صيغة التصلية والتسليم ساقطة من م و ق.
(٤ م) في نسخنا الثلاث: العاصي. أنظر التعليقات على الأعلام.
(٥) الإسم ساقط من الأصل.
(٦) ذلك: ساقط من الأصل.
(٧) الكلمة ساقطة من الأصل.

القياس. ولا يجوز أن يردّوه[8] لاتّهام[9] الرواة لأنهم[10] ردّوا خبر المشهور بالثقة كعثمان وأبي موسى. ولا يجوز أن يردّوها استظهاراً كما لا يجوز ردّ شهادة الشَاهدَيْن وترك الحكم بها استظهاراً. فلم يبق إلّا أن يردّوها لأن العمل بها غير واجب.

٣١٠ م - والجواب أن هذا غلط لأننا قد بيّنّا في ما سلف عمل هؤلاء بخبر الواحد؛ فيجب أن يحمل ردّهم لها على غير التديّن بتركها؛ وقد يترك حكام المسلمين في كثير من الأوقات العمل بشهادة الشاهدَيْن لعِلل عارضة توجب ذلك؛ ويترك العالم العمل بموجِب القياس، ولا يدل شيء من ذلك على تحريم العمل به. وأما توقُّف النبي - ﷺ - في خبر ذي اليدين[1] فهو لأمر؛ سبب ذلك[2] أنه أخبره وحده *بذلك وسَبَقَ إليه وحده، وخَلْفَه جمع عظيم وجمع غفير؛ فبَعُد في نفسه أن يستدرك هذا وحده*[3] سهواً ذهب على جماعتهم، والعادة تمنع من ذلك؛ فكان أقرب إلى الخطإ؛ فلما صدّقوه تيقّن سهوه وسجد[4] له.

وجواب آخر أن النبي - ﷺ - سأل غير ذي اليدين[1]، لا رادًّا لِخبره ولكنه ليقوى في نفسه قوله مع وجوده[5] ذلك وتمكنه منه. ونحن لا نمنع أن يسأل مَن بلغه خبر عن النبي - ﷺ - من طريق صحيح مَن يرجو عنده علم ذلك ليقوى في نفسه. ولكنه إذا انفرد

---

(٨) في الأصل: يرده.
(٩) في الأصل: لايهام.
(١٠) في الأصل: ولانهم.
٣١٠ م - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في م وق: لاجل انه.
(٣) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٤) في م وق: وجلس له.
(٥) في م وق: وجود ذلك، بدون هاء الضمير.

وجب عليه العمل به؛ ولعلّه لو لم يكن مع النبي - ﷺ - غير ذي اليدين[1] عمل بخبره!.

وجواب ثالث، وهو أن هذا حكم في أعيان مخصوصة وإبطال عمل عليهم؛ وهذا يجري عندكم مجرى الشهادة، وليس من الخبر في شيء؛ ويجب على أبي علي[1] [الجبائي] ألّا يعمل بخبر الإثنين، لأن الذي أخبره - ﷺ[6] - ذو اليدين[1] وأبو بكر[1] وعمر[1]؛ وهذا يقضي[7] بفساد ما قالوه.

٣١١ - وأما تعلقهم بردّ أبي بكر[1] لحديث المغيرة[1] في توريث الجدة فإنه لم يردّه وإنما توقّف فيه ليعلم هل ثبت حكمه أو نسخ أو لغير ذلك من المعاني التي[2] لا يجب علينا معرفة أعيانها؛ ويجوز أن يتوقف ليعلم أن الذي عند غيره مثل الذي عنده وليجد مَن يخبره بمثل ما أخبره المغيرة[1] فيقوى في نفسه. ولعلّه لو لم يخبره به غير المغيرة لحكم به! ويمكن أنه توقف[3] فيه مع العزم على العمل به لئلا يتسامح الناس والرواة في مثل ذلك، كما كان علي[1] - رضي اللّٰه عنه - يستخلف المخبر له لهذا، مع أن المشهور من مذهب أبي بكر - رضي اللّٰه عنه - قبول خبر الواحد؛ ولذلك روى أنه حكم في قصة فأخبره بلال[1] أن النبي - ﷺ - اختصم إليه فيها فقضى فيها بخلاف قضاء أبي بكر، فرجع أبو بكر عن ذلك القضاء، فتجاوز وجوب العمل به إلى وجوب نقض الحكم.

---

(٦) صيغة التصلية والتسليم ساقطة من الأصل.
(٧) في النسخ الثلاث: يقتضي، والتصويب من اجتهادنا.
٣١١ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) التي: ساقطة من م وق.
(٣) في م وق: ان يتوقف.

٣١١ م ـ وأما[١] ما تعلقوا به من رد أبي بكر[٢] وعمر[٢] لخبر عثمان[٣] فهذا يجري مجرى الشهادة لأنه حكم في شخص معين؛ ويجوز أن يكونا توقفا عن الحكم فيه لِما بين عثمان وبين الحَكَم[٣] من القرابة، وما كان فيه ـ رضي اللَّه عنه ـ من الميل إلى أقاربه والكلف بهم، فأحبّا نفي الظنة عنه.

٣١٢ ـ وأما تعلقهم بخبر أبي موسى[١] في الاستئذان فلا حجة فيه لجواز أن يكون عمر[١] ـ رضي اللَّه عنه ـ أراد إرهاب الناس وزجرهم عن الإقدام على الحديث، لا سيما وأبو موسى قد روى الخبر وجعله حجة لفعله؛ وقد قال له عمر: «إِنِّي لَمْ أَتَّهِمْكَ وَلَكِنْ خَشِيتُ أَنْ يَتَقَوَّلَ النَّاسُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ـ ﷺ[١م] ـ». وقد يسوغ للإمام إظهار التوقف في مثل هذا إذا أدّاه اجتهاده إلى [٣٠ و][٢] *تخويف أئمتهم من الإقدام*[٣] على الحديث.

٣١٢ م ـ **مسألة**: يجوز العمل بخبر الواحد في ما تَعُمّ به البلوى؛ هذا قول أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي[١] ـ رحمه اللَّه[٢]. وقال المتأخرون من أصحاب أبي حنيفة[١]: لا يجوز العمل بخبر الواحد في ما تعمّ به البلوى؛ وذهب إليه محمد بن[٣] خويزمنداذ.

والدليل على ما نقوله أنه لا يمتنع أن يعلم الباري ـ تعالى ـ

---

٣١١ م ـ (١) في ق: واما، وقد سقط الواو من الأصل، وبداية الجملة ساقطة من م.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) في ق: رضي الله عنه، وعثمان: نهاية النقص من م. أنظر التعليقات على الأعلام.

٣١٢ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١ م) الصيغة ساقطة من م و ق.
(٢) في الأصل: ٣١ و.
(٣) ما بين العلامتين ورد هكذا بالأصل: تحريف مَن اتهمه بالاقدام.

٣١٢ م ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) الصيغة ساقطة من م وق.
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام، وقد سقط من م وق: محمد.

المصلحة في تكليف الأمة العمل بخبر الواحد في ما تعمّ به البلوى فيتعبدنا به، وإن كان طريقه غلبة الظن. كما تعبدنا بالقياس في ما تعم به البلوى، وإن كان طريقاً إلى غلبة الظن.

ودليل ثانٍ وهو ورود أخبار الآحاد في ما تعمّ بـه البلوى كالوضوء من مسّ الذَكَر والسهو في الصلاة وسجود التلاوة والعمل في الوضوء وغير ذلك. فلو وجب بيان ذلك على طريقة توجب العلم لوجب أن يعلم من دين الرسول - ﷺ - أحد الحُكْمَين: ثبوت الوضوء من مسّ الذَّكَر أو نفيه، ولم يقع فيه التنازع؛ وعلى أن أصحاب أبي حنيفة قد ناقضوا في ذلك وأجازوا الوضوء بالنبيذ وإعادة الوضوء من القهقهة في الصلاة بخبر الواحد.

٣١٣ - أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن ما تعمّ به البلوى لا يلقيه الرسول إلاّ إلقاءً شائعاً[1] ذائعاً ويتلقاه الصحابة على ذلك، فلا يقبل فيه خبر الواحد لأن من حقه التواتر.

والجواب أن هذا غلط لأنه لا يمتنع أن يؤخذ عليه إلقاؤه على هذا الوجه ويعلم - تعالى - المصلحة في ذلك للمكلَّفين.

وجواب آخر وهو أنه إذا جاز أن يتعبّد فيها بالقياس ويخلي ذلك الحكم النبي - ﷺ - من النطق أصلاً مع كونه مما تعمّ به البلوى، فبِأن يقتصر فيه على خبر الواحد ويخليه من الإشاعة والإذاعة أولى وأحرى.

٣١٣ م - **مسألة**: إذا روى الصحابي الخبر وترك العمل به لم يمنع ذلك من وجوب العمل به. وقال أصحاب أبي حنيفة[1]: «لا يجب العمل به».

والدليل على ما نقوله أن خبر النبي - ﷺ - إذا ورد وجب على الصحابي وغيره امتثاله، إلاّ أن يدل دليل على نسخِه. وليس إذا تركه تارك مما يسقط فرضه عمّن بلغه، ولذلك استدللنا *في أن الأمَة إذا أُعتقت تحت عبد خيّرت لِما روى ابن عباس[1] أن عائشة[1]

---

٣١٣ - (١) في الأصل: سابغا.

٣١٣ م - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

استبرت بريرة[1] ثم أعتقتها؛ وكان زوجها عبدًا فخيّرها رسول الله ـ ﷺ *[2] ـ وإن كان مذهب ابن عباس أن بيع الأمة طلاقها.

٣١٤ ـ أما هم فاحتجّ مَن نصر قولهم في هذه المسألة بأن الصحابي لا يجوز أن يتعمد مخالفة النبي ـ ﷺ ـ لأن مخالفته فسْق، والصحابة يُنزَّهون[1] عن ذلك، فيحمل ترك استعماله للخبر على أنه قد علم نسخه.

والجواب أن هذا غير صحيح *لأنه يجوز[2]* أن يتركه سهواً وغلطاً ونسياناً، ويجوز أن يتأوّل فيه تأويلاً غير صحيح، ويجوز أن يتركه لأنه رأى غيره أولى منه ممّا لو بلغنا لم نقدمه عليه. فلا يصحّ ما تعلقوا به.

٣١٥ ـ مسألة: إذا روى الراوي الخبر فأنكره المروِيّ عنه فإن ذلك على ضربين: **أحدهما** أن يتوقف فيه ويَشك. **والضرب الثاني** أن يُكذِّب الراوي ويقطع على أنه لم يحدثه. وذلك أيضاً على ضربين: **أحدهما** أن يجحد رواية[1] الحديث جملة؛ فهذا يمنع من الاحتجاج بالخبر ويوقف أمره، لأن من رواه قد أنكره[2]، وهو عدل، وقوله: «لم أروِه» مقبول، وقول الراوي عنه: «قد رويته» يوجب تفسيقه ويبطل حديثه؛ فعلى الوجهين لا يصحّ الاحتجاج بالخبر. **والضرب الثاني** أن يقول: «قد رويتُه إلّا أني لم أُحدّثه به»، فهذا لا يمنع من الاحتجاج لِصحة الخبر من جهة المروي عنه لا من جهة الراوي، لأن روايته من جهة الراوي تبطل ما تقدّم.

٣١٦ ـ فصل: والقسم الثاني أن ينسى المروي عنه الحديث أو يشك فيه، فلا

---

(٢) ما بين العلامتين ورد هكذا في م و ق: بخبر بن عباس في ان الامة (. . .) خيرت، والباقي ساقط منهما.

٣١٤ ـ (١) هكذا في الأصل وفي ق، وفي م: منزهة.

(٢) هكذا بالأصل وفي ق، وفي م: لجواز.

٣١٥ ـ (١) في الأصل: راويه.

(٢) في م و ق: انكر.

يعلم هل رواه أم لا. فهذا ذهب جمهور الفقهاء من أصحاب مالك[١] وأبي حنيفة[١] والشافعي[١] إلى قبوله. وذهب الكرخي[١] وغيره من متأخري أصحاب أبي حنيفة إلى أنه لا يقبل وأن هذا موجب لردّ الخبر.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أنه إذا كان حين روايته للخبر ممّن يقبل خبره ويعمل به لم يؤثر في ذلك نسيانه كما لا يؤثر في استعمال الخبر موته ولا زوال عقله بإغماء أو جنون أو غير ذلك [٣٠ ظ][٢].

ودليل آخر أنه إذا كان الراوي عنه ثقة عدلاً مأموناً فالظاهر صدقه وأنه لا يروي إلا ما سمع؛ ولو حملت أمانته أن يحدّث بما لم يسمع لنقض[٣] ذلك كونه عدلاً؛ فيجب أن يكون إنكار المروي عنه الحديث بمنزلة ذكره له، لأنه يجوز أن ينسى؛ ولم يقطع بأنه لم يحدّثه وإنما شك في ذلك.

ودليل ثالث، وهو اتفاق الكل على أن المروي عنه إذا أنكر زيادة لفظة في الحديث وجب قبولها من العدل؛ فكذلك جميع الحديث.

٣١٧ ـ فإن قالوا: الأمران عندنا سواء.

قيل: *مِثل هذا ركوب*[١] ما لا نعلم أحداً قال به[٢]؛ ولو جاز ذلك[٣] لجاز أن يبطل الحديث المُعرَّب، إذا قال الراوي: «لا أعلم أني حُدثت به مُعرَّباً».

---

٣١٦ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في الأصل: ٣١ ظ.
(٣) في الأصل: لنقص.

٣١٧ ـ (١) ما بين العلامتين ورد هكذا في ق، وفي الأصل: هذا ركوب، وفي م: ركوب مثل هذا.
(٢) قال به: ق، وفي الأصل: به، فقط، وفي م نقص.
(٣) بالأصل: هذا.

٣١٨ ـ احتجوا في ذلك بأن شهود الأصل إذا أنكروا الشهادة لم يصح العمل بشهادة شاهد الفرع.

والجواب أنه لا يمتنع أن يعتبر في الشهادة ما لا يعتبر في الخبر. ألا ترى أنه يعتبر فيها الحرية والذكورة والعدد ولا يعتبر شيء من ذلك في الخبر؟

وجواب آخر وهو أن الشاهد إنما يشهد[1] بالشهادة عند الحكم ولا يعمل بها قبل أدائها عنده؛ فإذا نسي الشهادة قبل أن يؤدّي عند الحكم لم يجز الحكم بها. ووِزانه أن ينسى المخبِر الخبر قبل أن يحدّث به فلا يجوز أن يعمل به؛ وليس كذلك في مسألتنا؛ فإن المخبِر بالخبر يخبر به كل أحد ويعمل به مَن سمعه منه، فوِزانه أن ينسى الشاهد الشهادة بعد أدائها عند الحكم، فإنه يحكم بها.

٣١٩ ـ قالوا: الراوي إذا نسي الخبر حَرُمَ عليه العمل بموجبه، وعملُ غيره به تَبع لعمله؛ فإذا حرم عليه حرم على غيره.

والجواب أنّا لا نسلّم، بل يجب عليه أن يعمل به إذا نسيه وأخبره العدل أنه قد أخبره به.

وجواب آخر وهو أنه لا يمتنع أن لو سلمنا لكم أن يكون عمل غيره تَبَعاً لعمله وأن يحرم عليه ولا يحرم على غيره؛ ألا ترى أن حكم الحاكم تبع لشهادة الشاهد ويحرم على الشهادة شهادة الزور ولا يحرم على الحاكم العمل به[1]؟

---

٣١٨ ـ (١) في الأصل وق: شهد.
٣١٩ ـ (١) في الأصل: بها.

فصل في ذكر
المرسل ووجوب العمل به

٣٢٠ ـ والضرب الثاني[١] من أخبار الآحاد **المرسل**، وهو ما انقطع إسناده فأُخِلَّ فيه بذكر بعض رواته؛ ولا خلاف أنه لا يجوز العمل بمقتضاه إذا كان المرسِل له غير متحرز يرسل عن الثقات وغيرهم. فأما إذا علم من حاله أنه لا يرسل إلّا عن الثقات فإن جمهور الفقهاء على العمل بموجبه كإبراهيم النَّخَعِي[٢] وسعيد بن المسيب[٢] والحسن البصري[٢]» والصدر الأول كلهم؛ وبه قال مالك[٢] ـ رحمه اللّه[٣] ـ وأبو حنيفة[٢] وسائر أصحاب الحديث[٢] من المتقدمين. *وقال القاضي أبو محمد[٢]: «هو مذهب متقدّمي أصحابنا»؛ وهو الذي نصره القاضي أبو الفرج[٢]؛ وبه قال أبو تمام[٢]*[٤]. وذهبت[٥] طائفة من المتأخرين إلى أنه لا يجب العمل به ولا حجة فيه؛ وعليه أكثر المتكلمين؛ وبه قال من أصحابنا القاضي أبو بكر[٢]؛ *وهو ظاهر مذهب القاضي أبي إسحاق إسماعيل بن إسحاق[٢] والشيخ أبي بكر بن الجهم[٢] والشيخ أبي بكر الأبهري[٢]؛ وبه قال القاضي أبو جعفر[٢]*[٦].

٣٢٠ م ـ والدليل على ما نقوله إجماع الصدر الأول على ذلك[١] ومن بعدهم من التابعين[٢]. قال محمد بن جرير الطبري[٢]: «إنكار المرسل[٣]

---

٣٢٠ ـ (١) أنظر الفقرة ٢٩٩ للضرب الأول.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) صيغة الترحّم ساقطة من الأصل.
(٤) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٥) في الأصل: وذهب.
(٦) ما بين العلامتين ساقط من م وق.

٣٢٠ م ـ (١) في م وق: ذاك.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) في م وق: المراسل.

بدعة[٤] ظهرت بعد المائتين». ومما يؤيد ما قاله[٥] كثرة رواية عبد اللّه بن عباس[٢] عن الرسول - ﷺ[٦] - حتى إن مسنده من أكبر[٧] مسانيد الصحابة؛ وقد ثبت بخبره أنه لم يسمع من النبي - ﷺ - إلاّ نحواً من سبعة أحاديث، وسائر حديثه كله فلا يذكر فيه اسم المخبر له عن الرسول[٨] - ﷺ -؛ ولذلك روى * عن النبي - ﷺ*[٩]: «لاَ رِبَا إلاَّ فِي النَّسِيئَةِ»؛ فلما روجع فيه قال: «حَدَّثَنِي بِهِ أُسَامَةُ[٢]»؛ وروى عن النبي - ﷺ - أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ يلَبِّي حَتَّى رَمَى جَمْرَةَ العَقَبَةِ»؛ ثم قال في حديث آخر: «حَدَّثَنِي بِهِ أَخِي الفَضْلُ بن عَبَّاسٍ[٢]». وروي عن ابن عمر[٢] أخبار[١٠] تارة *يرويها عن النبي - ﷺ - وتارة يرويها عن أبيه عن النبي - ﷺ*[١١] - وأبوهريرة[٢] روى[١٢] عن النبي - ﷺ : «مَنْ أَصْبَحَ جُنُباً فِي رَمَضَانَ فَلاَ صَوْمَ لَهُ»؛ فلما ذكر[١٣] له رواية عائشة[٢] وأم سلمة[٢] قال: «حدّثني به الفضل بن عباس». وروى عن البراء بن عازب[٢] أنه قال: «مَا كُلُّ مَا نُحَدِّثُكُمْ بِهِ سَمِعْنَاهُ مِنَ النَّبِيِّ - ﷺ - وَلَكِنْ سَمِعْنَا بَعْضَهُ وَحَدَّثَنَا أَصْحَابُنَا بِبَعْضِهِ؛ إلاَّ أَنَّنَا لاَ [٣١ و][١٤] نُكَذِّبُ»[١٥]. وكان عمر بن

---

(٤) الكلمه ساقطة من م و ق.

(٥) في م و ق: قالوه.

(٦) في م و ق: عليه السلام.

(٧) في م و ق: مسنده أكثر من مساند.

(٨) في م و ق: رسول الله.

(٩) ما بين العلامتين ساقط من الأصل، وسلم: ساقطة من م و ق كما هي العادة غالباً فيهما.

(١٠) الكلمة ساقطة من الأصل.

(١١) في الأصل: يرويها عن أبيه عن النبي، مكان ما ورد بين العلامتين في م و ق. وعبارة التسليم ساقطة منهما كما هي العادة غالباً فيهما.

(١٢) في الأصل: روى.

(١٣) في الأصل: ذكر.

(١٤) في الأصل: ٣٢ و.

(١٥) لا نكذب: ساقطة من م و ق.

الخطاب[٢] - رضي اللّه عنه[١٦] - يتناوب هو وجار له النبيَّ - ﷺ - فإذا غاب عمر نزل جاره وأخبره بأحكام *النبي - ﷺ*[١٧] - ذلك اليوم؛ ولم يروِ عمر عن جاره ذلك كلمة واحدة، بل أخباره كلها يرويها عن النبـي - ﷺ.

٣٢١ - وأما ظهور ذلك على التابعين[١] فمِن ذلك ما روي عن إبراهيم النَّخَعِي[١] أنه قال: «إذا قلتُ: حَدَّثَنِي فلان عن عبد اللّه فهو: حَدَّثَنِي؛ وإذا قلتُ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ فقد سمعتُه من غير واحد عنه». وروى عنه الأعمش[١] قال: «كنتُ إذا اجتمع عندي على الحديث أربعة تركتهم وأسندته[٢] إلى النبـي - ﷺ». وقيل له: لِمَ[٣] لا تسند الحديث؟ فقال: «قد[٤] حدّثني به جماعة؛ فعن أيّهم أسنده؟». وروي عن عطاء[١] أنه سُئِل عن صيام ثلاثة أيام في كفارة اليمين: أيفرّق بينهنّ[٥]؟ فقال: «نعم»؛ فقال له مجاهد[١]: «كان يقرأ عبد اللّه: ﴿ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ ﴾[٦]، فقال: «فهي إذاً متتابعات»؛ *فقبل إرسال*[٧] مجاهد[١] ورجع إليه. وروى هشام بن عروة[١] عن أبيه أن أباه عروة كان عند عمربن عبد العزيز[١] فاختصم إليه رجلان فقال أحدهما: «أخذتُ أرضاً ميتة[٨] فحزتُها[٩]، فجاء هذا فزرع

---

(١٦) صيغة الترضّي ساقطة من الأصل.
(١٧) ما بين العلامتين ورد هكذا في م وق: رسول الله صلى الله عليه.
٣٢١ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في الأصل: فاسندته.
(٣) الحرف ساقط من الأصل.
(٤) قد: ساقطة من م.
(٥) في الأصل: بينهما.
(٦) جزء من الآية: ١٩٦ من سورة البقرة (٢).
(٧) ما بين العلامتين ورد هكذا في الأصل: فقيل ارسل.
(٨) في الأصل: ميتا.
(٩) هكذا في ق وفي م، وفي الأصل: فحرنها.

فيها»؛ فقضى عمر للذي عمّرها؛ قال عروة[١٠]: فقلتُ: «ليس الأمر كذلك، بل هي للذي حازها؛ قال رسول اللّـه ـ ﷺ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً فَهْيَ لَهُ»؛ فقال لعروة[١٠]: «أتشهد أن رسول اللّه ـ ﷺ ـ قضى له؟»[١١]؛ فقضى عمر بها للذي حازها وترك رأيه لأجل مرسل عروة[١٠].

ولو تتبعتَ أخبار الفقهاء السبعة[١٢] وسائر أهل المدينة والشاميين والكوفيين والبصريين لوجدت أئمتهم كلهم قد أرسلوا الحديث ورووه مرسلاً وأخذوا به.

دليل ثانٍ: ومما يدل على ذلك إجماع الناس على نقل المرسل إلى اليوم؛ ولا فائدة في نقله وروايته والاشتغال[١٣] به إلّا العمل بموجبه. وبهذه الطريقة أثبتنا العمل بخبر[١٤] الآحاد المسندة.

٣٢١ م ـ فإن قال قائل: *فهذا يبطل بأخبار الضعفاء والمتروكين، فإنها تُروى وتُنقل وتُكتب في الكتب، ومع ذلك فلا يجب*[١] العمل بمتضمنها.

فالجواب أن هذا باطل لأن أكثر المتورعين والفضلاء لا يروي عن الضعفاء؛ وقد روي عن مالك[٢] ـ رحمه اللّه ـ أنه سأله عبد الرزاق[٢] أن يحدّثه بحديث، فقال: «رويتُه ولا أُحدّثُك به»؛ فسأله مسلم بن خالد الزنجي[٢] أن يحدّثه به فقال: «لو كنتُ محدِّثاً به

---

(١٠) هو عروة بن الزبير الصحابي المشهور. أنظر التعليقات على الأعلام.
(١١) في الأصل: به.
(١٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١٣) في م وق: والاستعمال.
(١٤) في م وق: باخبار.
٣٢١ م ـ (١) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

لحدّثته، ولكني لا أُحدّث به لأن راويه لم يكنِ عندنا بزاكٍ»[٣].
وقال شُعبة[٢]: «لأن أزني أحبّ إليّ من أن أُحدّث بحديث[٤] أبان بن أبي عيّاش»[٢]. وكذلك سائر الأئمة إذا ثبت عندهم تضعيف رجل رموا بحديثه إلاّ آحاداً من المحدثين لا تثبت بهم حجة.

وجواب ثانٍ وهو أن خبر الضعيف إذا رُوي فأكثرُ العلماء يبيّن ضعفه ويقرن به ردّه فيحذر[٥] لذلك؛ وليس كذلك الخبر المرسل، فلم أرَ[٦] أحداً من العلماء روى حديثاً مُرسلاً وذكر أنه لا يؤخذ به لأنه مرسل؛ فبطل ما قالوه[٧].

ومما يدل على ذلك أيضاً أننا قد اتفقنا على أن التعديل يقع بخبر الواحد، ومن عدّله إمام من الأئمة فهو عدل ولا يحتاج المعدِّل إلى كشف معنى العدالة؛ فإذا علم من حاله أنه لا يحدّث إلاّ عن ثقة ولا يُرسِلِ إلا عن عدل كان إرساله عنه بمنزلة أن يقول: «إن هذا زيد قد رويتُ عنه هذا الحديث، وهو ثقة مأمون». فلا[٨] خلاف أنه لو قال ذلك كان تعديلاً للراوي؛ فكذلك إذا ترك ذكره وعُلم أنه لا يترك ذكر راويه إلا لتوثيقه.

٣٢٢ ـ فإن قالوا: هذا ليس بصحيح لأنه يجوز أن يكون عنده ثقة، وعَلم غيره من حاله ما لم يعلمه هو، فيجب أن يذكره ليعرف حاله من جهة غيره.

والجواب أن هذا باطل به إذا ذكره وقال: هو[١] عدل رِضى،

---

(٣) هكذا في ق، وفي م: بذاك، وفي الأصل: بذلك.
(٤) في الأصل: عن.
(٥) في الأصل: م، وق: فيجوز.
(٦) في م وق: نر.
(٧) في م وق: تعلقوا به.
(٨) في الأصل: ولا.
٣٢٢ ـ (١) في الأصل: هذا.

فإنه تعديل له عندكم، وإن كان يجوز أن يعتقد التعديل بما لا يقع به التعديل عند غيره؛ ومع ذلك فإنه لا يجب عليه إظهار معنى التعديل عنده اكتفاء(٢) بظاهر عدالة المزكّي وحمل أمره على الصواب.

وكذلك الشهود بصحة العقود يقبل قولهم في ذلك من غير استفصال، وإن جاز أن يعتقدوا الصحة في ما لا يصح عند غيرهم(٣).

وجواب ثالث وهو أنه(٣) إذا كان المعروف [٣١ ظ](٤) من حاله أنه لا يرسل إلاّ عن الأئمة كمالك(٤م) والثوري(٤م) وشعبة(٤م) وجب قبول خبره لأنه لا سبيل إلى تعديل هؤلاء ولا إلى تجريحهم.

دليل رابع يختص به الشافعي(٤م)، وهو أنه إذا علم من حال الراوي أنه لا يرسل إلاّ عن الثقات وجب قبول خبره كما قبلنا جميعاً خبر سعيد بن المسيب(٤م) إذا أرسله لِما علمناه(٥) من حاله.

٣٢٣ ـ فإن قال: إن مراسل سعيد(١) *اعتبرتُها فوجدتُّها كلها مسندة.

قيل له: هذا غلط لوجوه: أحدها أن من مراسل سعيد*(٢) بن المسيب ما لا يوجد مسنداً بوجه، منها النهي عن بيع اللحم بالحيوان.

وجواب ثانٍ وهو أنه إن كان وُجد مرسل سعيد في معنىً من المعاني مسنداً عند غيره، وعُمل بمتضَمَّن الخبر لكونه مسنداً فلم يعمل بمرسل سعيد وإنما عُمل بالمسند الذي وافقه؛ فلا فائدة في

---

(٢) في الأصل: اكتفي.
(٣) هكذا في م وق، وفي الأصل: وهو ايضا اذا.
(٤) في الأصل: ٣٢ ظ.
(٤ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٥) في م وق: علمنا من حاله.
٣٢٣ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

استثناء مراسل سعيد بن المسيب[٣] لأنها[٤] وغيرها سواء، لأنه إنما التزم المسند لا المرسَل. وإن كان وجد لسعيد حديثاً أرسله مسنداً عند غيره، ووجد له حديثاً آخر مرسلاً فأخذ به لأجل أنه قد وجد من مراسله مسنداً، فهذا غلط، لأن هذا يوجب عليه الأخذ بمراسل جميع الأمة لأنه ليس في الرواة مَن لا يوجد له[٥] شيء من مراسله مسنداً. وهذا من ضعف ما يتعلق به مَن أنكر القول بالمراسل لأنه لا فرق بين سعيد وغيره إذا علم منه التحرّز والتحفّظ. وأيضاً *فإنه لو وجب علينا الحكم *[٦]بأن جميع مراسل سعيد مسندة لأننا قد وجدنا منها مسنداً، لوجب علينا إذا صدّقنا زيداً في خبر *لِدليل دلّ عليه من غير العدالة لوجب*[٧] أن نصدقه في سائر أخباره. *ولو لم يدلّ الدليل على صحتها*[٨]. وهذا باطل باتفاق.

٣٢٤ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن إرسال الحديث يؤدي إلى الجهل بعين راويه، ومُحال العلمُ بعدالته مع الجهل بعينه؛ وقد أجمعنا أنه لا يجوز قبول الخبر إلّا عمّن[١] عُرفت عدالته؛ فوجب لذلك كونه غير مقبول.

والجواب أن هذا يبطل بإجمال معنى التعديل، فإنه يؤدي إلى الجهل بنفس التعديل؛ وقد أجمعنا على صحة التعديل به إذا قال: «هو عدل رِضى»، ولم يبيّن معنى العدالة عنده.

---

(٣) أنظر التعليقات على الأعلام، وفي الأصل: ابن المسيب، فقط.
(٤) في الأصل: لانه.
(٥) له: ساقطة من الأصل.
(٦) ما بين العلامتين في م: فانه لا يوجب الحكم علينا، وفي الأصل وفي ق، كما أثبتناه.
(٧) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.
(٨) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.
٣٢٤ ـ (١) هكذا أصلحناه، وفي النسخ الثلاث: عن من.

وجواب ثانٍ وهو أنه[٢] ليس من شرط معرفة العدالة المعرفة[٣] بالعين؛ ألا ترى أنه لو أخبرنا الصادق أنه حدّثه عَدْل لعلمنا عدالته وإن لم نعلم عينه؟

وجواب ثالث وهو أن هذا يبطل بالإجماع؛ فإنّا نعلم أنه لم يصدر إلاّ عن دليل صحيح، فنعلم[٤] صحة الدليل[٥] وإن كنّا لا نعلم عينه. وكذلك إذا قال الشهود: «عقد فلان مع فلان عقد نكاح صحيح، وعقد بيع صحيح» حكمنا بصحة العقد، وإن لم نعلم عينه؛ فكذلك في مسألتنا مثله.

٣٢٥ ـ احتجوا بأن العدل لو سئل عمَّن أرسل عنه فلم يعدله لم يجب العمل بخبره إذا لم يكن معروف العدالة؛ فكذلك حاله إذا أمسك عن ذكره وتعديله لأنه مع الإمساك عن *ذكره غير*[١] مُعدِّل؛ فوجب أن لا يقبل الخبر عنه.

والجواب أن هذا غير مسلم لأنه إذا علم من حاله أنه لا يرسل إلاّ[٢] عن الثقات عنده كان تركه لذكره تعديلاً له وتوثيقاً لروايته؛ ولذلك[٣] لمّا علم من الحاكم أنه لا يحكم إلا بشهادة الثقات عنده، فإذا حكم بشهادة شاهدين علمنا توثيقه لهما ورضاه بهما. ولذلك لو قال: «لا أُرسل إلاّ عن ثقة» ثم أرسل عَمَّن علم منه خلاف *ذلك لكان المرسِل فاسقاً كاذباً.

---

(٢) في الأصل: ان.

(٣) في م وق: المعروفة.

(٤) في م هكذا، وفي ق غير واضح، وفي الأصل: فيعلم.

(٥) في الأصل: التعديل.

٣٢٥ ـ (١) ما بين العلامتين ورد هكذا في الأصل: ذكر غير.

(٢) إلا: ساقطة من م وق.

(٣) في م وق: ولذلك انه لما.

٣٢٦ ـ احتجوا بأن إرسال الراوي الخبر وترك ذكر مَن حدّثه به[١]، إذا علم من*[٢] حاله ألّا يرسل إلّا عن ثقة أكثرُ ما فيه أنه ثقة عنده وبمثابة أن يقول: «حدّثني العدل الثقة»، ولا يجب علينا تقليده فيه، لأنه يجوز أن نعرفه بالفسق ونطّلع[٣] من حاله على ما لو اطّلع عليه المحدّث لأسقط خبره.

والجواب أن هذا يبطل به إذا قال: «حدّثني زيد العدل الثقة»، فإنه يجب علينا[٤] تقليده في ذلك ولا يُستفصل[٥] معنى العدالة والثقة عنده، وإن جاز أن نعلم[٦] من حال ما هو عدالة عنده أنها ليست بعدالة ونبيّن للمعدِّل بالأدلة أنها ليست بعدالة، ولا معنى يوجب التزكية.

وجواب ثانٍ وهو أن باب الأخبار *مبني على*[٧] صحة التقليد في الرواية [٣٢ و][٨]، ولذلك نقلّد الراوي في قوله: «حَدّثنا فلان» ونقلده في توثيقه إذا قال: «هو ثقة» ونقلده في تفسيقه إذا قال: «هو فاسق». فبطل ما تعلقوا به.

٣٢٧ ـ احتجوا بأنّا قد أجمعنا على أن شهادة شهود الفرع على شهادة شهود[١] الأصل لا يستغنى عن ذكر شهود الأصل ولا يكتفى من تعديلهم بنقل شهادتهم، فكذلك لا يكفي في تعديل الراوي إرسال الخبر عنه.

---

٣٢٦ ـ (١) به: ساقطة من م.
(٢) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٣) في الأصل: ويطلع.
(٤) في الأصل: عليه.
(٥) في م وق: يستعمل.
(٦) في الأصل: يعلم.
(٧) في الأصل: ينبي عن.
(٨) في الأصل: ٣٣ و.
٣٢٧ ـ (١) ساقط من الأصل.

والجواب أن هذا غير صحيح لأنّا لا نعلم علّة جامعة؛ فبيِّنوا[٢] وجه الجمع بينهما حتى يصحّ الجمع! ولا سبيل إلى ذلك.

وجواب آخر وهو أنه لو وجب حمل الرواية على حكم الشهادة في ما ذكرتم لوجب أيضاً على الحاكم إذا حكم بشهادة شهود[٣] أن لا يصحّ تسجيله حتى يسمّي الشهود ويحلّيهم؛ ولما أجمعنا على أنه يجوز ذلك للحاكم ويدلّ قبوله لهم وقوله: «حكمتُ بشهادة العدل الرضى» على عدالة مَن شهد عنده وقطع بقوله، ولا يعتبر في ذلك حال شهادة شهود الفرع على شهادة شهود الأصل، جاز أيضاً أن لا يعتبر ذلك في باب الرواية، بل هي أبعد لأنها من باب الخبر، وما ألزمناكم من باب الشهادة؛ وإذا لم يجب ذلك في الشهادة لأجل ما قلتموه فيها[٤]، فبِأن لا يجب ذلك في الرواية ونقل الأخبار أولى وأحرى.

وجواب ثالث وهو أن باب الشهادة أضيق، ولذلك يعتبر فيه الذكورة والحرية ويعتبر فيها ألفاظ لا تعتبر في الرواية؛ فلا يمتنع أيضاً أن يعتبر فيها ذكر شاهد الأصل وإن لم يعتبر ذلك في الرواية؛ وكذلك فقد أجمعنا على شهود الأصل لو أنكروا الشهادة لم يصح الحكم[٥] بشهادة شاهد الفرع؛ ولو أنكر المروي عنه الخبر لجاز الأخذ بخبر الراوي عنه؛ فبانَ الفرق بينهما.

٣٢٨ ـ قالوا: لو وجب[١] ما قلتموه من[٢] الفرق بين *الرواية والشهادة*[٣]

---

(٢) في م وق: فتثبت.
(٣) هكذا في الأصل وق، وفي م: الشهود.
(٤) فيها: ساقطة من الأصل.
(٥) في م وق: العمل.
٣٢٨ ـ (١) لو وجب: هكذا بالأصل، وفي ق: ولو اوجب، وفي م: ولواجب.
(٢) من: ساقطة من م وق.
(٣) في م وق: الشهادة والرواية.

في[٤] ترك *التسمية للراوي*[٥] لأوجب ذلك أيضاً[٦] الفرق بينهما في اعتبار العدالة؛ ولما لم يجب ذلك لم يجب ما قلتموه.

والجواب أن يقال لهم: لِمَ[٧] قلتم ذلك[٨]، وما دليلكم عليه؟ بيّنوه لنا!

وجواب ثانٍ أن يقال لهم: لو لزم ما قلتموه أيضاً[٩] لوجب إذا جمعنا بينهما في باب تسمية المنقول للزم[١٠] أن يجمع بينهما في اعتبار الذكورة والحرية وإنكار المنقول عنه؛ ولمّا لم يلزم هذا لم يلزم ما قلتموه.

وجواب ثالث وهو أن الإجماع منع من إجازة ذلك في الشهادة ولم يمنع من تجويزه في الرواية، كما منع من تجويز العنعنة في الشهادة ولم يمنع من تجويز ذلك في الرواية.

وجواب رابع وهو أن الشهادة يتعلق بها حق للمشهود عليه لأنَّ له أن يُعَرَّف باسم الشاهد ليطعن فيه ويردّ شهادته عنه[١١]؛ فلذلك لزم ذكر المشهود عليه. ألا ترى أنه إذا استقر الحكم عليه لم يحتج إلى ذكر الشهود، لأنه[١٢] يجوز أن يُعتبر في حال الشهود معانٍ غير العدالة مِن ألّا[١٣] يكون والداً للمشهود له ولا ولداً ولا صديقاً ملاطفاً، ولا

---

(٤) في: م وق، وفي الأصل: و.
(٥) ما بين العلامتين في م وق: تسمية الراوي.
(٦) الكلمة ساقطة من الأصل.
(٧) في م وق: لو.
(٨) في م وق: ذاك.
(٩) الكلمة ساقطة من الأصل.
(١٠) هكذا في النسخ الثلاث، والأولى بالصحة: وللزم.
(١١) في الأصل: عليه.
(١٢) في م وق: ولانه.
(١٣) في م وق: ان لا.

يكون عدواً للمشهود عليه، وغير ذلك مما لا يراعيه[١٤] الناقل لروايته، لأن الذي يراعى في[١٥] الناقل العدالة[١٦] فقط، فإذا أخبر أنه قد روى عن عدل لم يحتج إلى معنى زائد[١٧] مَن ذكره؟

فصل [في وجوب العمل بما نقل على وجه الإجازة]

٣٢٩ - يجب العمل بما نقل على وجه الإجازة؛ وبه قال عامة العلماء. وقال أهل الظاهر[١] «لا يجوز العمل به»؛ وأجازوا المناولة وأن يكتب إليه المجيز: «إن الكتاب الفلاني والديوان الفلاني - بعدد من ذلك - من روايتي عن فلان وفلان، فارْوِ ذلك عني *مُجازاً»، إذا كان ذلك كُتُباً مُسَمَّاة مما روى*[١ م].

والدليل على ما نقوله أن مَن كَتب إلى غيره: «إن ديوان الموطأ[١] - أو غيره من الكتب المعلومة العين - روِيتُه عن زيد أو عن عمرو فارْوِه عني إذا صحّ عندك!» فإنه يحتاج في ثبات الكتاب عنده إلى نقل الثقة، ثم يحتاج في تصحيح كتاب الموطأ والحكم بأنه مماثل لأصل الشيخ [٣٢ ظ][٢] الذي أجازه[٣] له إلى نقل ثقة أيضاً؛ فتحصل[٤] له الرواية عنه بعد ثبات ذلك عنده من طريقين ويحتاج أن يجتهد في عدالة كل طائفة منَ الناقلين إليه ذلك. وإذا قال له مشافهة: «ما صحّ

---

(١٤) في الأصل: لا يرى عنه.

(١٥) في: ساقطة من م وق.

(١٦) في م وق: للعدالة.

(١٧) في الأصل: والد.

٣٢٩ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(١ م) ما بين العلامتين ورد هكذا في م وق: إذا كان مجازاً، وما أثبتناه من الأصل إلاّ كلمة: مجازاً.

(٢) في الأصل: ٣٣ ظ.

(٣) في م وق: اجاز له.

(٤) في م وق: فيتحصل.

عندك من حديثي فارْوِه عني!» لم يحتج في ذلك إلاّ إلى إخبار ثقة بأن هذا الخبر رواه المخبِر له عن فلان، ولا يحتاج إلى الخبر عن إجازته له[٥]. ثم ثبت وتقرّر أن في النوع الأول يصحّ تحديثه[٦] به، فبأن يصحّ هاهنا[٧] أولى وأحرى..

٣٣٠ ـ أما هم فاحتجّ مَن نصر قولهم في هذه المسألة بأن قالوا: إنه إذا جاز له أن يروي عنه فلم يخبره ولم يحدّثه، فإذا روى عنه بعد ذلك فهو كاذب، والكذب لا يحلّ.

والجواب أن هذا ينتقض إذا كتب إليه: «اروِ عنّي الموطأ»[١]، فإنه لم يحدّثه، ومع ذلك فإنه يجوز عندكم أن يقول: «حدّثنا وأخبَرنا[١م]»؛ وهذا عين الكذب لأن إطلاق: «حدّثنا» لا يفهم منه إلاّ المشافهة بالإخبار والمخاطبه به. وكذلك أيضاً ينتقض به إذا ألّف[٢] كتاباً وقال لك: «إرْوِه[٣] عنّي»، فإنه أيضاً لم يحدّثك بشيء ولم يخبرك به، *وإنما أمرك بروايته*[٤]؛ ومع هذا[٥] فإنك قد أجزتَ الرواية بهذا الوجه.

وجواب ثانٍ وهو أننا إذا أطلقنا الرواية بالإجازة العامة فإننا نأمره بالصدق وهو أن يقول: «أجاز لي فلان»؛ وليس الكلام في هذا الباب في صفة روايته وما يجوز[٦] أن يتلفظ به الراوي من جهة الإجازة،

---

(٥) له: ساقطة من الأصل.
(٦) في م وق: بحديثه.
(٧) في م وق: هنا.

٣٣٠ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١ م) في م وق: وارنا.
(٢) في م وق: اللّف.
(٣) في الأصل: ارو.
(٤) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٥) ذلك: في م وق.
(٦) في الأصل: يجب.

وإنما الكلام في وجوب العمل به؛ ولا سبيل إلى الطعن فيه.

٣٣١ ـ استدلوا بأن هذا بمنزلة خبر المجهول العين والعدالة.

وهذا تخليط ممّن صار إليه لأنه لا يجوز أن يقال فيمن يسمّى بالاسم والنسب وهو مشهور العين[١] والإمامة: إنه بمنزلة المجهول العين والعدالة.

ولهم في هذا الباب تخاليط يبين للعوّام قلّة تحصيل قائلها. فلذلك أضربنا عن ذكرها.

باب في صفة[١] العدالة

٣٣٢ ـ قد ذكرنا[٢] أنه يجب العمل بخبر الواحد بشروط في الناقل وشروط في المنقول. والكلام هاهنا في صفات الناقل.

فأما صفات[٣] الناقل للحديث فهو أن يكون عالماً بما يسمعه[٤] يوم السماع بالغاً[٥] يوم الأداء عدلاً. والعدل هو مَن عُرف بأداء الفرائض وامتثال ما أمر به واجتناب ما نهي عنه مما يثلم الدين أو المروءة؛ فمن كانت هذه حاله فهو عدل؛ وهذا مذهب مالك[٥م] ـ رحمه اللّه[٦] ـ والمشهور من مذهب الشافعي[٥م]. وقال أبو حنيفة[٥م]: «العدالة إظهار الإسلام فقط وسلامة المسلم من فسق ظاهر، فمتى أخبرنا مظهر للإسلام[٧] لا نعرفه وجب قبول خبره».

---

٣٣١ ـ (١) في الأصل: بالعين.

٣٣٢ ـ (١) في م وق: صفات.

(٢) أنظر الفقرات ٣٠٤ إلى ٣١٩.

(٣) في الأصل: صفات.

(٤) في م وق: سمعه.

(٥) في م وق: بالغا عالما يوم...

(٥ م) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٦) صيغة الترحم ساقطة من الأصل.

(٧) في الأصل: الاسلام.

والذي يدل على ما نقوله إجماع الكل على أنه لا يكفي في عدالة المفتي إظهار الإسلام وكونه عالماً وأن الواجب[٨] على المستفتي اعتبار حال المفتي والسؤال عن طريقته وأمانته؛ وكذلك في مسألتنا مثله.

٣٣٣ ـ فإن قيل: إن[١] المستفتي مقلِّد للمفتي لأنه لا سبيل له إلى العلم بصحة ما أخبر به، فوجب عليه النظر[٢] في حاله لتسكن نفسه إلى قوله؛ وليس كذلك حال العالم مع المخبر، فإنه كامل الآلة يتمكن من الوصول إلى العلم بطريق الحكم بما أخبر به من غير جهة خبره، فسقط عنه الاجتهاد فيه.

والجواب أن ما ذكرتموه بالعكس أولى لأنه إذا كان له آلة الاجتهاد فإن فرضه البحث والطلب، والعامي يجب[٣] أن يسقط عنه البحث عن *حاله كما يسقط عنه البحث عن*[٤] الدليل.

وجواب ثانٍ وهو أن ما ذكرتموه لو أسقط البحث عن حاله لأسقط اعتبار العدالة؛ وهذا ما اتفق على بطلانه. وأيضاً فإن هذا يبطل به إذا كان الخبر لا يرويه إلاّ ذلك الراوي، فكان يجب على قولهم ألاّ يقبل فيه إلا رواية مَن عرفت عدالته.

٣٣٤ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم في هذه المسألة بما روي *من عمل النبي*[١] ـ ﷺ ـ بخبر الأعرابي في رؤية الهلال من غير اختبارٍ لعدالته بغير الإسلام.

---

(٨) في م وق: الجواب.

٣٣٣ ـ (١) الحرف ساقط من الأصل.

(٢) عليه النظر: في م وق، وفي الأصل: غلبة الظن.

(٣) في الأصل: فيجب.

(٤) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

٣٣٤ ـ (١) ما بين العلامتين ورد هكذا في الأصل: عن النبي.

والجواب أنّا[٢] لا نعلم أنه لم يتقدم علم النبي [٣٣ و][٣] - ﷺ - به وبعدالته، فلا نسلم ما قلتم.

وجواب ثانٍ وهو أنه - ﷺ - يجوز أن ينزل عليه الوحي بعدالته *وتصديقه؛ وقد زعم قوم أن النبي - ﷺ - إنما قبل خبره لأنه أخبر بذلك ساعة أسلم، وكان في ذلك الوقت طاهراً من كل فسق بمثابة من عُلم إسلامه حين بلوغه؛ وإسلام من هذه حاله عدالة؛ فإذا تطاول أمره لم يعلم بقاؤه على العدالة؛ هذا قول بعض أهل العلم. وأيضاً فإن هذا الخبر من أخبار الآحاد، فلا تثبت[٤] به مسائل الأصول التي طريقها العلم*[٥].

٣٣٥ - استدلوا بأن الصحابة - رضوان اللّه عليهم[١] - عملوا[٢] بأخبار العبيد والنساء واعتمدوا في العمل بأخبارهم على ظاهر الإسلام.

والجواب أن هذا غير صحيح لأنهم لم يقبلوا خبر أحد مِمّن ذكرتم إلّا بعد اختبار حاله والعلم بسداده واستقامة مذاهبه.

٣٣٦ - استدلوا بأن مَن بلغ وأسلم مقطوع بعدالته في ذلك الوقت، فيجب إبقاؤه[١] على هذا الحكم حتى يعلم منه ما يزيل عدالته.

والجواب أن هذا غلط لأننا لا نقطع أيضاً بعدالة مَن ابتدأ الإسلام أو من[٢] بَلَغ مسلماً دون اعتبار أحواله، لأننا نجوّز كونه

---

(٢) في الأصل هكذا وفي م وق: انه.
(٣) في الأصل: ٣٤ و.
(٤) هكذا في ق، وفي م: يثبت.
(٥) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
٣٣٥ - (١) رضوان اللّه عليهم: في الأصل فقط.
(٢) في م وق: عملت.
٣٣٦ - (١) في م وق: بقاؤه.
(٢) من: ساقط من الأصل.

متمسكاً بغصب في يده ومقيماً[٣] على أمر محرم عليه. فلا نسلم [٤]ما ادّعوه.

٣٣٧ ـ **فصل**: يجوز العمل بخبر سمعه الراوي طفلاً إذا كان ممّن يعقل ما سمع. وقد زعم قوم أنه لا يجوز العمل بخبر مَن تحمله طفلاً غير بالغ، وإن كان ضابطاً مميزاً لما سمعه.

والدليل على ما نقوله أنه إذا عقل ما رواه وكان في حال الأداء كامل الشروط والعدالة جاز قبول خبره ووجب العمل به؛ ولا يبطل قبول خبره نقص[١] بعض شروط الأداء يوم التحمّل كالشاهد يحمل الشهادة وهو غير مرضيّ الحال ثم يؤديها في حال العدالة، فإن ذلك لا يخلّ بصحة شهادته. كذلك في مسألتنا مثله.

ومما يدل على ذلك إجماع الصحابة وغيرهم من التابعين[٢] على قبول خبر ابن عباس[٢] وابن الزبير[٢] والحسن[٢] والنعمان بن بشير[٢] وأنس[٢] ومحمود بن الربيع[٢] والعمل به، ولم ينقل عن واحد منهم ردّ حديث واحد من هؤلاء؛ ولو كان منهم ردّ ذلك لنقل في مستقر العادة.

٣٣٨ ـ **فصل**: ويُعتبر في حال الأداء البلوغ لإجماع الأمة على أنه لا يجوز قبول خبر الأطفال.

ومما يدل على ذلك أنه لا رغبة له في الصدق لثواب ولا رغبة عنه خوف العقاب. وهذه دون حال الفاسق الملي[١]، لأن الفاسق *الملي مع فسقه يخاف العقاب ويرجو الثواب؛ فإذا كان خبر

---

(٣) في م وق: مقيم.
(٤) في م وق: فيما.
٣٣٧ ـ (١) في م وق: نقض.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
٣٣٨ ـ (١) في م وفوق: الملي، تعليق: كذا. وأما في ق، وفي الأصل فلا تعليق بشيء.

الفاسق*(٢) غير مقبول، فَبِأن لا يقبل خبر هذا أولى وأحرى.

ومما يدل على ذلك أيضاً أن إقراره على نفسه غير مقبول، فَبِأن لا يقبل قوله على الشريعة أولى وأحرى. ولا يلزم ذلك العبد لأنه مقرّ على غيره لا على نَفسه.

٣٣٩ ـ فصل في ذكر ما لا يُعتبر في صفة المخبِر: ليس من شرط المخبر أن يكون فقيهاً، وإنما من شرطه أن يضبط ويعي ما سمع.

والدليل على ذلك ما روي عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا»؛ فاشترط(١) أن يعيها. وقال ـ ﷺ: «فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ». وليس(٢) من شرطه أن يعرف بمجالسة العلماء ومكاثرتهم ولأن يكون مُكثِراً من الحديث، بل إذا روى حديثاً واحداً وكان عدلاً وجب العمل به، لأن الصحابة قد كانت تأخذ بخبر مَن لم يرو غير ذلك الخبر وتحكم به؛ وكذلك قد أجمع الناس عليه إلى اليوم(٣) فأخذوا برواية الصحابي إذا لم يروِ غير حديث واحد.

٣٤٠ ـ فصل في ذكر مَن لا يجب العمل بروايته: الذي يمنع من وجوب العمل بالخبر ثلاثة معانٍ:

أحدها أن يكون الراوي فاسقاً أو كثير الغفلة والخطإ والسهو، مشهوراً بذلك، أو مجهولاً. فأما الفسق فالأصل فيه قوله ـ تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ *فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾*(١)(٢). وروي عنه أنه

---

(٢) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

٣٣٩ ـ (١) في الأصل: فشرط.

(٢) هنا بداية فصل جديد في م وق، وأما في الأصل فأتى تابعاً لما سبق.

(٣) في الأصل: واخذوا.

٣٤٠ ـ (١) ما بين العلامتين ساقط من م وق.

(٢) الآية: ٦ من سورة الحجرات (٤٩).

قـال ـ ﷺ: «يَحمِلُ هَذَا العِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُه». وهذا إجماع الأمة.

٣٤١ ـ **فصل:** وأما مَن عُرف بكثرة السهو والغلط وتتابع من جهته فلا يجب الاحتجاج [٣٣ ظ][1] بخبره لأنه لا يغلب على الظن صدقه ولا صحة خبره.

٣٤٢ ـ **فصل في بيان معنى[1] الجهالة التي توجب ردّ خبر الراوي:** الجهالة المؤثرة في هذا الباب أن لا يعلم حال الراوي في عدالته، وإن علم اسمه ونسبه، لأن الاعتبار بالعدالة لا بالنسب والاسم[2]. ولو جُهل اسمه ونسبه[3] وصفته وعُرفت عينه وعدالته، إما بالإشارة إليه أو رؤيته[4] أو بإضافته إلى صناعة أو أمر يتميز به، لوجب أن يحتجّ بخبره إذا عُلمت فيه شروط العدالة، لأن الذي جُهل من حاله غير مؤثر[5] في باب العدالة.

٣٤٣ ـ **فصل:** قد ذهب جمهور أصحاب الحديث[1] إلى أن الراوي إذا روى عنه واحد فقط فإنه مجهول، وإذا روى عنه اثنان فزائداً[1م] فهو معلوم قد انتفت عنه الجهالة برواية الإثنين عنه. وهذا ليس بصحيح عند المحققين من أصحاب الأصول لأنه قد تروي الجماعة عن الرجل لا يعرفون حاله ولا يخبرون[2] شيئاً من أمره ويحدّثون بما رووا عنه ولا تخرجه روايتهم[3] عنه عن الجهالة به[4]، إذا لم يعرفوا عدالته.

---

٣٤١ ـ (١) في الأصل: ٣٤ ظ.

٣٤٢ ـ (١) في م وق: صفتي.
(٢) الكلمة ساقطة من الأصل.
(٣) الكلمة ساقطة من الأصل.
(٤) في م وق: ورؤيته.
(٥) في الأصل: مدين.

٣٤٣ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١ م) في الأصل: فزائد.
(٢) في م وق: يجيزون.
(٣) في الأصل: ولا تخرجهم روايته.
(٤) به: ساقطة من الأصل.

ومما يدل على ذلك أيضاً أنه قد يعرف[٥] مَن لم يروِ عنه راو كحمزة بن عبد المطلب[٦] ومصعب بن عُمَير[٦] وخُبيب[٦] وعاصم بن الأفلح[٦]؛ فلو كانت رواية الاثنين شرطاً في المعرفة لوجب أن يكون هؤلاء مجهولين. وفي علمنا ببطلان ذلك دليل على ما قلناه.

٣٤٤ ـ أما هم فاحتجوا في ذلك بأن الراوي عنه بمنزلة المزكّي له؛ ولو زكّاه واحد لم يثبت بذلك عدالته حتى يزكّيه اثنان؛ فيجب أن يعتبر الإثنان في الرواية عنه.

والجواب أنّا لا نسلم، فإن الرواية عنه ليست بتعديل له ولا إعلام بحاله ولا إخراج له من حيِّز[١] المجهولين، لأن الراوي إذا قال: «أخبرني زيد»، فليس فيه أكثر من الإخبار بأن زيداً أخبَره؛ وكذلك الجماعة إذا رووا عنه ولم يخبروا بشيء من حاله. ولو كان ذلك بمنزلة التزكية لكفى فيه عندنا واحد[٢]. فبطل ما قالوه.

٣٤٥ ـ **فصل**: وما تثبت به الجهالة أيضاً أن يُروى الخبر عن شخص فيُسمّى باسم يشترك فيه ثقة وضعيف، ولا نعلم[١] هل هو عن الثقة أو عن الضعيف لاشتراكهما فيمن رُوي[٢] *عنه ومن رَوى عنهما، مثل أن يروى عن عبد الكريم أحدِ الرواة فيحتمل أن يكون عبد الكريم المعلم البصري[٣] وهو ضعيف أو عبد الكريم الجزري[٣] وهو ثقة. فهذا من باب الجهالة يوجب التوقف إلى أن يُبيّن مَن الراوي للخبر،

---

(٥) في الأصل: تعرف.
(٦) أنظر التعليقات على الأعلام.
٣٤٤ ـ (١) في م وق: حيز.
(٢) عندنا واحد: في الأصل، وفي م وق: واحد عندنا.
٣٤٥ ـ (١) في م وق: يعلم.
(٢) في الأصل: رويا.
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.

لجواز أن يكون الراوي للخبر هو الضعيف، فلا يجوز*[٤] الأخذ به.

٣٤٦ ـ فصل في ذكر العدد الذين يقع بهم التعديل للراوي: التعديل فيه فصلان: أحدهما عدد المزكّين والثاني صفة التعديل.

فأما عددهم فاختلف أهل العلم فيه[١]، فقال كثير من الفقهاء: «لا يقبل في تعديل المخبر أقل من اثنين». وقال أكثر أهل العلم: «يكفي في ذلك الواحد العدل». وهو الصحيح.

والدليل على ذلك أن هذا خبر من عدل فوجب أن يعمل به كإخباره عن أفعال الرسول ـ ﷺ ـ وأقواله.

٣٤٧ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن هذا إثبات حكم في عين، وكل ما ثبت به حكم في عين مخصوصة كان من باب الشهادة، والشهادة لا يقبل فيها واحد.

والجواب أن هذا غير صحيح لأنه قد ثبت الحكم في شخص معين ويكون طريق ذلك الخبرُ لا الشهادة كأفعال النبي ـ ﷺ ـ المختصة به وما قُصِر[١] من الأخبار بالأدلة[٢] على مَن ورد فيه ولم يتعدّ إلى غيره. فلو كان ذلك من باب الشهادة لاختصاصه بمعيّن[٣] لوجب ألّا يثبت إلّا بما ثبتت به الشهادة.

وجواب ثانٍ أنها لو كانت من باب الشهادات[٤] لم تثبت إلّا عند الحاكم لأن هذا من شرط الشهادات ولم نسمعها[٥] إلا في مجلس

---

(٤) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

٣٤٦ ـ (١) في الأصل: فيهم.

٣٤٧ ـ (١) في الأصل: قص.

(٢) في الأصل: بادلالة.

(٣) في الأصل: بمعنى.

(٤) في الأصل: الشهادات.

(٥) في م وق: يسمعها.

نظر كتجريح الشهود وتعديلهم. ولما أجمعنا على[٦] أن هذا يحكم به غير الحاكم بطل أن يكون من باب الشهادات.

وجواب ثالث وهو أنه لو كان من باب الشهادات لوجب ألاّ يثبت عن المعدِّل والمجرِّح إلاّ بطريق الشهادة، وهو أن يشهد على شهادته اثنان ويشهد[٧] على كل واحد منهما اثنان؛ وهكذا إلى أن يصل إلينا؛ ولا يقبل في نقل ذلك امرأة ولا عبد. ولما أجمعنا[٨] على أنه لا يعتبر شيء من ذلك في تجريح[٩] المخبرين وتعديلهم [٣٤ و][١٠] بطل أن يكون ذلك من باب الشهادة.

٣٤٨ ـ **فصل**: إذا ثبت هذا فإنه يصحّ التجريح[١] والتعديل في أصحاب الحديث[١م] من المرأة والعبد لأننا قد شرطنا[٢] أن طريق[٣] ذلك كله طريق الخبر لا طريق الشهادة.

٣٤٩ ـ **فصل في ذكر ما يقع به التعديل من الألفاظ**: مذهب مالك[١] ـ رحمه اللّه ـ أن التعديل يكون بأن يقول المُزكّي: «فلان عدل رضى». وقال الشافعي[١]: «يلزمه أن يقول: «عدل مقبول الشهادة عليَّ ولي»». وقال القاضي أبو بكر[١] ـ رحمه اللّه[٢] ـ: «إن كل[٣] لفظ يخبر به عن

---

(٦) على: ساقطة من م و ق.
(٧) يشهد: ساقطة من الأصل.
(٨) في م و ق: اجتمعنا.
(٩) في الأصل: جرح.
(١٠) في الأصل: ٣٥ و.

٣٤٨ ـ (١) ف الأصل: الجرح.
(١ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في م و ق: بينا.
(٣) طريق: ساقط من الأصل.

٣٤٩ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) صيغة الترحم ساقطة من الأصل.
(٣) هكذا في الأصل وفي ق، وفي م: ان كان لفظه.

العدالة والرضى صحّ التعديل به». وهو تفسير[٤] مذهب مالك ـ رحمه اللَّه[٢] ـ. وإنما اختار مالك لفظ العدالة والرضى لمّا ورد القرآن بها؛ قال اللَّه ـ تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ ﴾[٥]. وقال ـ تعالى: ﴿ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ﴾[٦]. وقال بعضهم: «يكفي في ذلك أن يقول: «لا أعلم إلاّ خيراً»».

والدليل على ما نقوله أن المزكّي إنما يقصد تثبيت عدالته فيجب أن يأتي بألفاظ مطابقة للمعنى المقصود، وهي العدالة والرضى. وقول الشافعي: «قبول الشهادة عليّ ولي» غير صحيح، لأن قوله: «مقبول الشهادة» يحتمل أن يكون إخباراً عمّا تقدم ويحتمل أن يكون تزكية؛ ويجب أن يتحرّى ما ليس بمحتمل من الألفاظ. وأيضاً فإن قوله: «مقبول الشهادة علَيَّ ولي» ليس بصحيح، لأنه قد يكون عدلاً ولا يقبل عليه ولا له لِسَبَب[٧] بينهما أو لأنه لا يُقبل في مثل ذلك الحكم. فكان ما ذهب إليه مالك ـ رحمه اللَّه[٢] ـ أولى.

٣٥٠ ـ **فصل**: اختلف الناس في استفسار المُزكِّي لِما صار به المُزَكَّى عنده؛ فذهب الجمهور من الناس إلى أن ذلك ليس بواجب وأنه يكتفي بقوله: «عدل رِضى» إذا كان ممّن يعرف التعديل والتجريح؛ وقالت طائفة: «لا بدّ من أن يبيّن ما صار به عنده[١] عدلاً». والأول هو الصحيح.

والدليل على ذلك أننا لا نرجع في التعديل إلاّ إليه؛ وإذا كان

---

(٤) تفسير: في م وق، وفي الأصل: نفس.

(٥) جزء من الآية: ٢ من سورة الطلاق (٦٥).

(٦) جزء من الآية: ٢٨٢ من سورة البقرة (٢).

(٧) في م وق: لنسب.

٣٥٠ ـ (١) عنده: ساقطة من م وق.

الأمر كذلك وجب حمل أمره في التزكية على السلامة وما تقتضيه حاله التي أوجبت الرجوع إلى قوله.

٣٥١ - أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن ما يقع به التعديل أمر مختلف فيه طريقه الرأي والاجتهاد، فيجوز لذلك[١] أن يعدله بما لا يقع به التعديل عند غيره.

والجواب أن حمل أمره[٢] على السلامة لعدالته وحسن ظاهره أولى ولعلمه بما يقع به التجريح[٣] والتعديل. فلو عدمنا مَن هذه صفته واضطررنا إلى أن نسأل عنه العاميّ لاستفسرناه عن حاله. ولو وجب ما قلتم لوجب إذا شهد شاهدان بأن زيداً باع عمراً سلعة بيعاً صحيحاً أو أنكحه إنكاحاً صحيحاً أو أجاره[٤] إجارة صحيحة أن يستفسر عن ذلك كله فلا يقبل قوله فيه إلاّ بأن يبيّن، لاختلاف الناس في صحة العقود. وإن لم يجب هذا[٥] لم يجب ما قلتموه.

٣٥٢ - **فصل**: رواية الثقة عن الراوي لا يقع بها التعديل؛ هذا مذهب أكثر العلماء. وقال بعضهم: «يقع بها التعديل».

والدليل على ما نقوله أن روايته عنه ليس بخبر عن صدقه ولا[١] إخبار بعدالته ولا دليل على ذلك. وقد يكون له[٢] في[٣] حديثه عنه اعتراض[٤]؛ ولذلك نجد الثقات رووا عن الكذّابين والضعفاء

---

٣٥١ - (١) في الأصل: بذلك.
(٢) في الأصل: امراة.
(٣) في الأصل: الجرح.
(٤) في م وق: آجره.
(٥) في م وق: هكذا كما لم..

٣٥٢ - (١) لا: ساقطة من م وق.
(٢) له: ساقطة من م وق.
(٣) في: م وق، وفي الأصل: من.
(٤) في الأصل: اعراض.

والمجهولين، إلّا أن يعلم من حال الراوي أنه لا يروي إلّا عن ثقة، فيكون ذلك بمنزلة التزكية له.

٣٥٣ - احتجوا بأن الثقة إذا علم منه الضعف فلم يبيّن ذلك كان غشّاً في الدّين؛ وهذا لا يجوز أن يحمل على الثقة.

والجواب أنه إذا لم يلتزم(١) لنا أنه لا يروي إلّا عن ثقة فليس ذلك بغش في الدّين لأنه التزم لنا(٢) النقل ولم يلتزم لنا ثقة مَن ينقل عنه؛ وقد وكّل ذلك إلى اجتهادنا ونظرنا.

٣٥٤ - **فصل**: إذا قال الراوي: «كلّ مَن أروي لكم عنه فهو عدل» فإن روايته تعديل لمن روى عنه، لأنه لو روى بعد ذلك عمّن ليس بعدل عنه لكان كذباً، ويجب أن يحمل العدل على الصدق.

٣٥٥ - **فصل**: عمل الراوي برواية المروي(١) عنه تعديل له؛ هذا قول عامة العلماء. وقد قال بعض [٣٤ظ](٢) الناس ممّن شذّ: «إنه ليس بتعديل».

والدليل على ما نقوله أن العدل إذا روى لنا الخبر وأخبرنا أنه يعمل به أو علمنا أنه عمل بمتضمنه لأجله كان ذلك تعديلاً منه لِمَنْ أخبره به؛ كما أن الحاكم إذا حكم بشهادة الشاهد كان ذلك بمنزلة أن يخبرنا بعدالته عنده؛ ولو جاز أن يعمل الراوي بخبر مَن ليس بعدل عنده لما كان عدلاً في نفسه، لأنه لا خلاف بين المسلمين في أنه لا يجوز العمل بخبر مَن ليس بعدل.

٣٥٦ - **فإن قيل**: يجوز أن يعتقد أن العدالة ظاهر الإسلام، ولو بيّن لنا هذا لم تثبت عدالته عندنا.

---

٣٥٣ - (١) في الأصل: يلزم.
(٢) لنا: ساقطة من الأصل.
٣٥٥ - (١) الراوي: م وق.
(٢) في الأصل: ٣٥ ظ.

والجواب أنه لو لزم هذا في عمله بخبره للزم أيضاً في قوله: «عدل رِضىً»؛ وقد بينّا أنه غير لازم.

٣٥٧ ـ فصل: الصحابة كلهم عندنا عدول بتعديل اللّه ـ تعالى ـ لهم وإخباره عن طهارتهم وتفضيل النبي ـ ﷺ ـ لهم فلا يحتاج إلى السؤال عن حالهم[١] ولا إلى البحث عن عدالتهم. وقال قوم من المبتدعة: «حالهم في وجوب السؤال عن عدالتهم حال غيرهم من الأمة»[٢].

والدليل على ما نقوله أن تعديل المعدل لهم إنما يخبرنا عن صحة ظواهرهم لأنه لا يعلم بواطنهم. وإذا أخبرنا اللّه[٣] ـ تعالى ـ عن عدالتهم فهو أبلغ لأنه يخبرنا عن صحة ظواهرهم وبواطنهم؛ وقد أخبرنا عن عدالتهم ـ تعالى ـ بقوله: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾[٤] وقوله ـ تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً ﴾[٥].

فلنا من هذه الآية دليلان: أحدهما أنه جعلهم أمة فاضلة لأن الوسط الفاضل، والثاني أنه قال: ﴿ لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾[٥] فجعلهم الشهداء على الناس؛ ومعلوم أن المراد به غيرهم، ولم يجعل الناس شهداء عليهم. فلا تطلب الشهادة من الناس بعدالتهم، لأن نص الكتاب قد منع من ذلك، وإنما يطلب ذلك من الرسول ـ ﷺ ـ وقد أخبر عن عدالتهم بما روي عنه من قوله ـ ﷺ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِم اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ»، وقوله ـ ﷺ: «خَيْرُ النَّاس قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ» وقوله ـ ﷺ: «لَا

---

٣٥٧ ـ (١) عن حالهم: في م وق، وفي الأصل: عنهم.
(٢) من الأمة: ساقطة من الأصل.
(٣) في م وق: الباري.
(٤) جزء من الآية: ١١٠ من سورة آل عمران (٣).
(٥) جزء من الآية: ١٤٣ من سورة البقرة (٢).

تَسُبُّوا أَصْحَابِي! فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنْفَقَ أَحَدُكُمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَباً مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ».

ومما يدل على ذلك أن العدالة إنما تعلم بالأعمال الصالحة[٦] ولا عمل أفضل من أعمال أصحاب النبي - ﷺ - *الذين هجروا أوطانهم وأهاليهم وكذلك أموالهم اتباعاً له*[٧] ورغبة[٨] في نصرته وإنفاق الأموال وهجر الأوطان وقتل الآباء والأولاد والنزاهة عن المعاصي. فإن لم تقع العدالة بهذا فلا تصحّ العدالة من أحد.

٣٥٨ - أما هم فاحتجوا بأن الحروب الواقعة بينهم وسفك الدماء وإخراب الديار قد أخرج بعضهم عن العدالة، فيجب السؤال عن حال الراوي حتى يعلم أنه سلم من ذلك.

والجواب أن هذا غير صحيح لأن أحداً من المسلمين لم ينسب إليهم ما لا يحتمل التأويل. وكلّ مَن سفك منهم دماً أو فعل فعلاً فإنه[١] فعله على وجه التأويل والاجتهاد، وهو يرى أن فرضه ذلك؛ فلا يخلو في ذلك من أجر أو أجرين. وإنما يقع التفسيق والتجريح بما لا يحتمل التأويل ولا يتسوغ[٢] فيه الاجتهاد. فبطل ما تعلقوا به.

٣٥٩ - **فصل في ذكر التجريح وأحكامه:** قد ذكرنا فيما تقدّم[١] أحكام التعديل وعدد المعدّلين. والكلام هاهنا في أحكام التجريح وعدد المجرّحين.

التجريح من العدل يرد خبر المُجرَّح لأن طريقه الخبر، وما كان

---

(٦) في الأصل: ولا.
(٧) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.
(٨) في م و ق: ورغبة.
٣٥٨ - (١) في م وق: فانما.
(٢) في الأصل: يسوغ.
٣٥٩ - (١) أنظر الفقرات ٣٤٦ إلى ٣٥٨ من هذا النص.

طريقه الخبر يكفي فيه قول الواحد العدل ويعمل به ولا يحتاج إلى أن يبيّن المعنى الذي جرحه به[٢] إذا كان عدلاً عالماً بما يقع *التجريح*[٣]. وروي عن الشافعي[٢م] أنه يحتاج إلى بيان المعنى المجرّح به.

والدليل على ما نقوله أنه إذا كان المجرِّح عدلاً رضىً عالماً بما يقع به التجريح فإنه يجب حمله على الصحة والإصابة فيما جرّح [٣٥ و][٤] به لأن في كشفه عن[٥] معنى التجريح[٦] اتهاماً له ونقصاً لما بنينا[٧] عليه أمره من الرضى به والتصديق له. وقد بيّنا الكلام في ذلك في باب التعديل، ولا فرق بين الموضعين.

٣٦٠ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم أن التعديل إنما يقع بالظاهر من حاله وأنه[١] لا يعلم إلاّ خيراً؛ وليس كذلك التجريح[٢]، فإنه لا يكون إلاّ بما يعلمه منه ويقطع به عليه؛ ولذلك قدّم التجريح[٢] على التعديل.

والجواب أنه لا فرق بينهما، فإن التعديل لا يصح أيضاً إلاّ بأن يعلم منه من ظاهر الحال ما يصحّ تعديله به، والتجريح[٢] لا يصحّ إلاّ بأن يعلم منه ما يصح التجريح به. فلو وجب استفساره عن التجريح[٢] لوجب استفساره عن التعديل؛ وقد اتفقنا على بطلان ذلك؛ وإنما قدّم التجريح[٢] على التعديل لأنه ادّعاء[٣] زيادة علم؛ وهذا معتبر في غير التجريح[٢].

---

(٢) به: ساقطة من م وق.
(٢ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) ما بين العلامتين ورد هكذا في الأصل: به الجرح.
(٤) في الأصل: ٣٦ و.
(٥) في م وق: على.
(٦) في الأصل: الجرح.
(٧) في الأصل: يبنى
٣٦٠ ـ (١) أنه: ساقطة من الأصل.
(٢) في الأصل: الجرح.
(٣) في م وق: ادعى.

٣٦١ - **فصل: أجمعت الأمة على أن الكفر يمنع قبول الخبر والشهادة،** وكذلك الفسق على وجه العمد. فأما الفسق على وجه[١] التأويل مثل فسق أهل البدع وغيرهم فاختلف فيه[٢]. فذهب الشافعي[٢م] وطائفة من أصحاب الحديث[٢م] إلى أنه لا يقع به التجريح[٣] ولا يمنع قبول الخبر ووجوب العمل به[٤]. وذهبت طائفة من العلماء إلى أنه يمنع من ذلك. وهو الصحيح.

والدليل على ذلك قوله - تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّـذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمَاً بِجَهَالَةٍ﴾[٥]. فعلّق حكم ردّ الخبر على الفسق؛ ومتى علّق الحكم على صفة كان الظاهر أنَها علّة فيه.

ودليل آخر وهو أن الفسق من جهة المتعمِّد أخفّ من الفسق المتأوَّل عند بعض شيوخنا، لأنه ليس فيه أكثر من ارتكاب المحظور في الفعل *المحرم من شرب أو زنى أو غيره؛ والفسق المتأوَّل فيه ارتكاب محظور في الفعل*[٦] وارتكاب محظور في الخطإ في النظر والاستدلال ووضع الأدلة غير مواضعها، فكان أشد من الفسق المتعمِّد. ثم ثبت وتقرّر أن الفسق المتعمد يجرح الراوي ويمنع وجوب العمل بخبره؛ فأن يثبت التجريح[٣] بالفسق من جهة التأويل أولى وأحرى.

٣٦٢ - **فإن قيل:** ما أنكرتم أن تكون العلّة في ردّ[١] خبره اعتماده[٢] المعصية؟

---

٣٦١ - (١) وجه: ساقطة من الأصل.
(٢) في الأصل: فيهم.
(٢ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) في الأصل: الجرح.
(٤) في الأصل: بهم.
(٥) جزء من الآية: ٦ من سورة الحجرات (٤٩).
(٦) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
٣٦٢ - (١) ردّ: ناقصة من الأصل.
(٢) في الأصل: اعتماد، بدون الضمير المتصل.

فالجواب أنه لو كان ما ذكرتم علّة في ردّ خبره لوجب ألاّ[٣] يردّ الخبر بكفر الكافر لأنه لا يتعمد الكفر وإنما يقع فيه من جهة التأويل ولوجب أيضاً أن يمنع اعتماد الصغيرة من قبول خبر الراوي؛ وذلك باطل بإجماع. وإذا بطل ما ذكرتموه ثبت أن العلّة في ذلك هو الفسق.

٣٦٣ - (١) احتجّوا بأن الفاسق[١] المتأوِّل معتقد للتدين[٢] ومعتمد للصدق والتحرّز[٣] من الكذب، فوجب قبول خبره بخلاف المعتمد للفسق.

والجواب أنه لو صحّ ما ذكرتموه[٤] لوجب قبول خبر اليهود[٥] والنصارى[٥] والمجوس[٥] لأنهم معتقدون للتديّن ومعتمدون للصدق والتحرّز من الكذب. وإن لم يجب هذا لم يجب ما قلتم.

٣٦٤ - احتجوا بأن هذا إجماع الصحابة لأنهم قبلوا خبر الفساق بالتأويل[١] كعليّ[١م] - رضي اللّه عنه[٢] - في قبوله خبر الخوارج[١م] وشهادتهم وغيرهم.

والجواب أن هذا خطأ[٣]، ولا نسلّم أن عليّاً قبل شهادة واحد منهم ولا خبره[٤] في شيء من الأشياء؛ وما كان يجري بينه وبينهم[٥] من التصادق فبشروط منهم لأنهم كانوا مالكين لأنفسهم غير داخلين في حكمه.

---

(٣) في م وق: ان لا.

٣٦٣ - (١) في الأصل: الفسق.
(٢) في الأصل: للدين.
(٣) في م وق: التحري.
(٤) في الأصل: ذكرتم.
(٥) أنظر التعليقات على الأعلام.

٣٦٤ - (١) هكذا في الأصل وق، وفي م: بتاويل.
(١ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في الأصل: عليه.
(٣) هكذا في الأصل وفي ق، وفي م: غلط.
(٤) في الأصل: خبرهم.
(٥) في م وق: يجري بينهم.

وجواب آخر وهو أننا لو سلّمنا لكم قبول علي ـ رضي اللّٰه عنه ـ لشهادة الفاسق المتأوّل فمِن أين لكم أن جميع الصحابة قد أجمعت معه على ذلك؟ وما أنكرتم من أن دعوى الإجماع في ذلك لا تصح[٦]، لأن الخوارج وقَتَلة عثمان[١م] من جملة أهل العصر المعتبر إجماعهم مِمَّن[٧] يرون أنفسهم عدولاً؟ ولو اعتقدوا في غيرهم الفسق لم يقبلوا خبره بوجه، كما أنهم كانوا يقتلون ويكفّرون مَن يعتقدون[٨] فيه مخالفتهم. فلا سبيل إلى تحصيل الإجماع في هذه المسألة.

٣٦٥ ـ فصل: إذا اتفق التجريح[١] والتعديل فلا يخلو أن يكون التجريح مثل التعديل فزائداً عليه أو أقل منه. فإن كان عدد المجرِّحين مثل عدد المعدّلين أو أكثر، *متساوين لهم في [٣٥ ظ][٢] العدالة*[٢]، فلا خلاف في تقديم التجريح. هذا الذي ذكره القاضي أبو بكر[٣]. ورأيت لبعض أصحابنا[٤] الفقهاء أنه إذا تساوى التجريح[٥] والتعديل أن[٦] يقدّم أحدهما. وإن كان عدد المعدِّلين أكثر فالذي عليه أكثر الناس أن التجريح[٥] مقدّم أيضاً؛ وذهبت طائفة إلى أن التعديل مقدّم. وهذا من باب الترجيح[٧] بكثرة الرواة، وسيرد في بابه.

٣٦٦ ـ فإن قال قائل: فَلِمَ قلتم: «إن التجريح[١] مقدَّم»؟ قيل له: لإجماع

---

(٦) في الأصل: يصح.
(٧) في م وق: وهم يرون..
(٨) في م وق: يعتقد.
٣٦٥ ـ (١) في الأصل: الجرح.
(٢) في الأصل: ٣٦ ظ.
(٢) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٤) الكلمة ساقطة من الأصل.
(٥) في الأصل: الجرح.
(٦) ان: في الأصل، وفي م وق: لم.
(٧) هكذا في ق وفي الأصل، وفي م: التجريح.
٣٦٦ ـ (١) في الأصل الجرح.

الأمة على ذلك؛ ولا يلزمنا إيراد دليل على الإجماع.

وأيضاً فإن المجرِّح يصدق المعدِّلَ فيما أخبر به من صلاح حاله ويزيد علماً على ما علمه المعدل من خير[٢]؛ وزيادة العدل مقبولة. ولأننا إذا علمنا بالتجريح[١] لم نردّ شهادة المعدّل، وإذا علمنا بالتعديل رددنا شهادة المجرّح. فكان قبول الشهادتين من العدلين[٣] أولى.

٣٦٧ ـ فصل: هذا قول جميع أصحابنا في هذه المسألة. وعندي أنها تحتاج إلى تفصيل؛ وذلك أن هذا[١] الحكم الذي[٢] حكيناه إنما يثبت في قول المعدّل: «عدل رضى» وفي[٣] قول المجرّح: «فاسق قد رأيته يشرب خمراً». فهاتان الشهادتان لا تنافي بينهما. فأما إن قال المجرِّح[٤]: «رأيته أمس يشرب خمراً» .وقال المعدّل: «ما فارقني أمس، وقد كنّا في الجامع مصلِّيَيْن»، فهاتان الشهادتان متعارضتان؛ وفي قبول إحداهما[٥] ردّ الأخرى. ففي تقديم التجريح[٦] في هذا الموضع نظر. ولعلّ مَن ساوى بين التجريح[٦] والتعديل من أصحابنا إنما ساوى بينهما في مثل هذا. والله أعلم.

٣٦٨ ـ الفصل الثاني: قد ذكرنا[١] أن الكلام في فصلين: فصل في صفة الراوي، وفصل في صفة الرواية. وقد تقدّم الكلام في الفصل

---

(٢) في م وق: من خير، وفي الأصل بياض مقدار الجار والمجرور، والأولى: خبر.
(٣) من العدلين: ساقطة من الأصل.
٣٦٧ ـ (١) هذا: ساقطة من الأصل.
(٢) الذي: م وق، وفي الأصل: انما.
(٣) في: ناقصة من الأصل، وثابتة في م، وفي ق: ويقول.
(٤) في الأصل: الجارح.
(٥) في م والأصل: احداهما، والإصلاح من ق.
(٦) في الأصل: الجرح.
٣٦٨ ـ (١) أنظر الفقرة ٣٣٢.

الأول[1]، والكلام هاهنا في الفصل الثاني، وهو **صفة الرواية وأحكامها**.

وذلك أن أقل ما يجب على الراوي للحديث أن يعلم ما سمعه من فلان الثقة عنده فيخبر به على ما سمعه؛ ولا يكفي في ذلك أن يكون حافظاً له إن لم[2] يعلم أنه رواه. هذا قول جمهور الفقهاء. وقد روي عن الشافعي[2م] في **الرسالة**[2م] أنه يجوز أن يحدّث بالخبر بحفظه[3] وإن لم يعلم أنه سمعه.

والدليل على ما نقوله أن المحدّث بما يحفظ من الكتاب ولا يعلم مِمَّن سمعه مقدّم على ما لا يأمن أن يكون كذباً لأنه إذا حدّث عمَّن لا يتحقق أنه سمع منه لم نأمن كونه كاذباً في حديثه عنه. ولا فرق بين المحدّث بما لا يأمن كونه كاذباً وبين المحدّث بالكذب في أن الجميع محظور.

٣٦٩ ـ احتجوا بأن حفظه لما في كتابه يقوم مقام علمه بِعَيْن مَن سمعه منه؛ وقد أجمعنا على أنه لو علم المسموع منه لجاز له أن يرويه؛ فكذلك إذا حفظه من كتابه.

والجواب أن هذا خطأ لأنه إذا علم أنه قد سمعه من زيد فرواه عنه أمِن من[1] الكذب، وإذا لم يعلم وحفظه من كتابه ثم رواه عن زيد لم يأمن الكذب؛ فبانَ الفرق بين الموضعين.

وأيضاً فإن الإرسال أقوى من هذا، وقد أنكره لأن المرسَل يقلّد[2] فيه المرسِل الذي علم من حاله أنه لا يرسل إلّا عن الثقات،

---

(٢) في م: ان يعلم، وفي الأصل: وان لم يعلم، والتصويب من ق.

(٢ م) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) في م وق: لحفظه.

٣٦٩ ـ (١) من: ساقطة من م وق.

(٢) في م وق: اقلد.

كما نقلّد[٣] في جنس العدالة؛ وفي مسألتنا يعمل ما لا نقلّد[٤] فيه ثقة ولا نعلم[٥] هل رواه عن ثقة. فإذا[٦] لم يجز عند الشافعي[٦ م] الأخذ بالمَراسِل[٧] فبِأن لا يجوز هذا أولى وأحرى.

٣٧٠ ـ **فصل: يجوز للراوي أن يحدّث بما أُجيز له.** ولا خلاف في ذلك بين سلف الأمة وخلفها. والدليل على ذلك من غير الإجماع أن المحدّث إذا قال: «أجاز لي فلان وناولني هذا الكتاب» صادق، والصدق في الحديث جائز على أيّ وجهٍ كان.

٣٧١ ـ فإن قيل: «فكيف يجب أن يكون لفظ المحدّث؟» قيل له: قد[١] قال قوم: يقول: «حدّثني وأخبرني». والأولى عندنا أن يبيّن ذلك[٢] فيقول: «أخبرنا» أو «حدّثنا مناولة» أو[٣] «أخبرنا» أو «حدّثنا إجازة» لرفع[٤] الإيهام. فإن قال قائل: «فما فائدة قول المحدّث: «قد أجزتُ لك أن تروي عني هذا الكتاب» أو «قد أجزتُ لك أن تروي عنّي ما صحّ عندك من حديثي؟» قيل له: فائدة ذلك أنه إذا قال لك ذلك العدل الرِّضَى أو كاتبك به أو ناولك [٣٦ و][٥] إيّاه علمت أن ذلك الكتاب الذي ناولك إياه ممّا يتيقن سماعه من راويه[٦] وأنه غير شاكٍّ فيه؛ ولو لم يناولك إياه لما علمت هذا. وكذلك تعلم أنه غير شاكٍّ في

---

(٣) في م وق: اقلده.
(٤) في م وق: يقلد.
(٥) في م وق: يعلم.
(٦) في الأصل: اذا، بدون الفاء.
(٦ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٧) في م وق: المرسل.
٣٧١ ـ (١) في الأصل: وقد.
(٢) ذلك: ساقطة من م وق.
(٣) في الأصل: واخبرنا.
(٤) في م وق: ليرفع.
(٥) في الأصل: ٣٧ و.
(٦) في الأصل: رواية.

حديثه إذا قال لك: «ما صحّ عندك من[7] حديثي فاروِهْ عنّي» لأنه يجوز أن يطرأ *على الراوي الشك في حديثه أو بعضه فيمنع منه. فإذا أجاز ذلك ارتفع اللَّبْس. وقد يجوز أيضاً أن يعتقد الراوي في الحديث أن لا يحدّث به لِعلَّة فيه عنده، فلا يجوز أن تروي عنه*[8] حتى يأذن فيه لهذا المعنى.

٣٧٢ ـ فصل: إذا تضمن الخبر معنَيَيْن كل واحد منهما مستقل بنفسه وغير مرتبط بالآخر جاز للراوي رواية أحد المعنَيَيْن دون الآخر كالخبرَيْن؛ وإن كان المتروك نقلُه من الخبر شرطاً في صحة الحكم أو بياناً له أو ما لا يتم إلاّ به فلا يجوز نقل سائر الخبر دونه. وقال بعض أصحاب الأصول: «لا يجوز ذلك على وجه». وقال بعضهم: «يجوز ذلك على كل وجه».

والدليل على ذلك أن رواية بعض الخبر وترك نقل ما لا يخلّ بالمعنى بمنزلة ترك أحد خبرَيْن متضمنين لعبادتين مختلفتين لأن ترك الآخر لا يخلّ بمعنى المنقول، ولا خلاف في جواز ذلك.

٣٧٣ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن ذلك قطع للخبر وبَتْر[1] له وتغيير يؤدي إلى إحالة معناه. ويجوز أن يكون الراوي يعتقد فيه أن المتروك لا يخلّ بالمعنى لمذهب له في ذلك، وغيرُه يستفيد من تلك الزيادة المتروك نقلها، خلافَ ما ذهب إليه.

والجواب أن هذا غلط لأنه إن جوّز ذلك أو كان مما فيه متعلق لم يجز ذلك؛ وإنما يجوز فيما لا *تعلّق له بما رواه*[2] ولا إخلال في تركه بمعناه.

(٧) من: ساقط من الأصل.
(٨) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
٣٧٣ ـ (١) في الأصل: ونبذ.
(٢) ما بين العلامتين ورد هكذا في م و ق: يتعلق له.

٣٧٤ ـ فصل: تجويز رواية الراوي[١] الخبر على المعنى دون اللفظ إذا كان الراوي له عالماً حافظاً وعلم المقصود[٢] بالخبر علماً بيِّناً وأتى *بلفظ مطابق*[٣] للفظ الخبر. هذا مذهب أكثر الفقهاء والمحدّثين المتقدمين. وقد قال بعض الفقهاء ومتأخري أصحاب الحديث[٣م]: «لا يجوز أن ينقل الحديث إلاّ بألفاظه». وقد روي مثل هذا عن مالك[٣م] وأراه أراد به من الرواة مَن لا علم له بمعنى الحديث؛ وقد نجد الحديث عنه في الموطأ[٣م] تختلف ألفاظه اختلافاً بيِّناً. وهذا يدل على أنه يجوز للعالم النقل على المعنى. ولا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز للجاهل نقل الحديث على المعنى. والذي يدلّ على جواز ذلك للعالم، فيما لا يُشكل مثل أن يبدّل «جَلَسَ» بـ «قَعَدَ» و«تَكَلَّمَ» بـ «قَال» وما أشبه ذلك، أن مَن سمع شهادة النبي ـ ﷺ ـ على حق من الحقوق ولا يثبت إلاّ ببلد العجم وعند حكامهم وسلاطينهم وأمره بإخبارهم عنها فإن[٤] الواجب عليه أن يؤدّيها إليهم بلغتهم.

ومما يدلّ على ذلك أن الحديث ليس مِمَّا تُعُبِّدنا بتلاوته كالقرآن فنراعي[٥] ألفاظه، وإنما تُعُبّدنا بامتثاله والعمل به ونقله إلى مَن بعدنا لهذا المعنى لا لتلاوته. فإذا نقل المعنى فقد حصل المقصود.

٣٧٥ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن الشرع قد ورد بمعانٍ كثيرة وجب فيها اعتبار اللفظ كالأذان والإقامة والتشهّد. وإذا جاز ذلك جاز أن يكون المطلوب أيضاً من الحديث لفظه ومعناه جميعاً.

والجواب أن هذا غلط لأنه لو أخذ علينا في الحديث مراعاة اللفظ لوجب أن يوقفنا عليه توقيفاً يقطع العذر[١] ويثبت الحجة

٣٧٤ ـ (١) في م: الرواوى، وفي الأصل الكلمة ساقطة والإصلاح من ق.
(٢) في م وق: المقصد.
(٣) ما بين العلامتين في م وق: باللفظ مطابقاً. (٣ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٤) في م وق: وان.
(٥) في الأصل: فيراعي.
٣٧٥ ـ (١) في م وق: الغرر.

كالأذان والتشهد. وفي عدم التوقيف[٢] على ذلك دليل على أن نقل اللفظ غير مطلوب.

وجواب آخر أن التشهد والأذان وغير ذلك مما ذكرتم لا يجوز أن يتعبد بها على غير لغة الغرب؛ وليس كذلك أوامره ونواهيه، فقد أمرنا أن نبلغها[٣] إلى العجم[٤] بلغاتهم؛ فكان تبليغها بلغة العرب أولى وأحرى.

٣٧٦ ـ احتجوا بما روي عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «نَضَّرَ[١] اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا فَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا. فَرُبَّ مُبَلِّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ وَرُبَّ حَامِلِ فِقهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ».

والجواب أنه أوجب[٢] ذلك على غير الفقيه دون الفقيه، وإلّا فلا فائدة لهَذَا[٣] التعليل. وكذلك[٤] رواة هذا الخبر قدروه بالمعنى[٥]، فروى بعضهم: «نَضَّرَ اللَّهُ» وروى بعضهم «رَحِمَ اللَّهُ»، وغير ذلك من ألفاظه.

وجواب ثانٍ أنه إذا أدّاه على معناه فقد أدّاه؛ ولذلك ينقله الفارسي إلى الفارسي ويعبّر عنه بلسانه ويكون ممّن أدّاه كما سمعه [٣٦ ظ][٦]. فالاعتبار في ذلك بالمعنى دون اللفظ[٧].

٣٧٧ ـ **فصل**: إذا قال الصحابي: «أمر رسول اللَّه ـ ﷺ ـ بكذا» فالذي عليه

---

(٢) في الأصل: التوقف.
(٣) في الأصل: نبلغ.
(٤) أنظر التعليقات على الأعلام.
٣٧٦ ـ (١) في الأصل: رحم.
(٢) ما بين العلامتين ورد هكذا في م وق: فاوجب.
(٣) في الأصل: في هذا.
(٤) في الأصل: ولذلك.
(٥) هكذا في ق والأصل، وفي م: بالمعنى.
(٦) في الأصل: ٣٧ ظ.
(٧) ما بين العلامتين ساقط من م وق.

جملة أهل العلم أنه يحمل على أنه سمعه منه. وقالت طائفة: «لا يدخل في المسند إلاّ بعد أن يبيّن فيه سماعه من النبي - ﷺ - لأنه يجوز أن يكون سمعه منه ويجوز أن لا يسمعه منه».

والدليل عى ما نقوله أن مَن قال ذلك ممّن عاصر النبي - ﷺ - وصحّ له لقاؤه والتلقّي عنه حمل ذلك على أنه سمعه منه لأنه الظاهر. وحمل ذلك على أن غيره أخبره به عنه يحتاج إلى دليل لأنه خلاف الظاهر.

٣٧٨ - **فصل**: إذا قال الصحابي: «أُمرنا بكذا أو[١] نُهينا عن كذا والسنّة كذا» فالظاهر[٢] أنه أمر من اللّه ورسوله وأن السنّة سنّة رسول اللّه[٣] - ﷺ. هذا قول أكثر أهل العلم، *وقد نصّ عليه أبو[٤] تمام*[٥]. وقال قوم من أصحاب أبي حنيفة[٤] والصيرفي[٤] وداود[٤]: «يجب الوقوف فيه لجواز أن يكون الآمر والناهي غير الرسول - ﷺ».

والدليل على ما بدأنا به أن الصحابي إذا قال: «أُمرنا بكذا» فإنما يقصد الاحتجاج وإثبات شرع بتحليل أو تحريم؛ وقد ثبت أنه لا يجب ذلك بأمر غيره - ﷺ - فوجب أن يحمل على ظاهره.

ودليل آخر وهو أنه لو قال[٦]: «رخص لنا في كذا» لرجع إلى رسول اللّه - ﷺ. فكذلك إذا قال: «أُمرنا بكذا» أو[٧] «نُهينا عن كذا». ولا فرق بينهما.

---

٣٧٨ - (١) في الأصل: ونهينا.
(٢) في م وق: فان الظاهر.
(٣) في م: النبي، وفي ق غير واضحة.
(٤) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٥) ما بين العلامتين ساقط من م، وفي ق غير واضح.
(٦) قال: ساقطة من الأصل، وفي ق غير واضحة.
(٧) في الأصل: ونهينا، وفي ق غير واضحة.

٣٧٩ ـ استدلوا بأن السنّة قد تطلق والمراد بها سنّة النبي[١] ـ ﷺ ـ وتُطلق والمراد بها سنّة غيره. والدليل على ذلك قول علي[١م] ـ رضي اللّه عنه ـ في الخمر: «جَلَدَ النَّبِيُّ ـ ﷺ ـ فِي الخَمْرِ وَجَلَدَ أَبُو بَكْرٍ[١م] أَرْبَعِينَ وَجَلَدَ عُمَرُ[١م] ثَمَانِينَ، وَكُلٌّ سُنَّةٌ». فأطلق السنّة على فعل النبي ـ ﷺ ـ وعلى فعل غيره. وروي عنه أنه قال ـ ﷺ : «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي، أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرٍ».

والجواب أن علياً ـ رضي اللّه عنه[٢] ـ أراد بالسنّة سنّة النبي ـ ﷺ ـ لأن الزيادة على الأربعين والأربعين إنما ذهب إليها[٣] بتقدير فعل النبي ـ ﷺ ـ لأن النبي ـ ﷺ ـ لم يثبت عنه أنه قرّر الضرب في زمنه تقريراً منفرداً بالأربعين كتقدير حدّ الزنى[٤] والقذف، وإنما قدّر ما[٥] ضرب شارب الخمر. وكانوا يضربون بالأيدي والنِعال، فمنهم من قدّره بثمانين ومنهم مَن قدّره بأربعين؛ ولذلك أفتى علي أن يضرب ثمانين في زمن عمر. ومعنى قوله: «إنَّ ذلك سنّة» أن كل واحد ذهب في تقديره إلى ذلك الضرب.

وجواب آخر وهو أن هذا مقيد، وكلامنا في السنّة المطلقة. وأما قوله: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مَنْ بَعْدِي» فإن ذلك مقيد بالإضافة إلى أبي بكر وعمر، وكلامنا في إطلاق لفظ السنّة؛ وحكم المطلق خلاف حكم المقيد.

٣٨٠ ـ قالوا: ولأن الصحابي قد يجتهد في الحادثة فيؤدّيه اجتهاده إلى حكم ويضيف ذلك إلى رسول اللّه ـ ﷺ ـ لأنه مقيس على ما سمع منه؛ وإذا كان ذلك لم يجز أن يجعل ذلك سنّة مسندة؛ كما لو قال: «هذا

---

٣٧٩ ـ (١) في م: رسول الله، وفي ق غير واضحة.

(١ م) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) في م: عليه السلام، بدل صيغة الترضي، وفي ق غير واضحة.

(٣) اليها: في الأصل فقط، وفي ق غير واضحة.

(٤) في النسختين: الزنا، وفي ق غير واضحة، وقد أصلحناه هكذا.

(٥) ما: ساقطة من م، وفي ق غير واضحة.

حكم اللّه» لم يجز أن نجعله[1] بمثابة نص القرآن.

والجواب أن هذا يقتضي أنه إذا قال: «سنّة رسول اللّه»[2] لا يكون أيضاً حجة[3] لجواز أن يقول ذلك قياساً. وهذا باطل باتفاق.

وجواب ثانٍ وهو[4] أنه وإن جاز أن يسمّي ما استنبط من قوله - ﷺ - سنّة، إلاّ أن الظاهر من السنّة ما حفظ عن الرسول - ﷺ . واللفظ يجب أن يحمل على الظاهر لا على المحتمل كألفاظ العموم.

٣٨١ - **فصل**: فإن قال الصحابي: «كانوا يفعلون كذا» وأضاف الفعل إلى *رسول اللّه - ﷺ*[1] - وذكره على وجه لا يخفى مثله عليه ولا ينكره وجب القضاء بأنه شرع، وهو بمنزلة المسنَد. وقد قال بعض أصحاب أبي حنيفة[1م]: «ليس كالمسنَد».

والدليل [٣٧ و][2] على ذلك أن من الأفعال التي تكررت في زمنه - ﷺ - وكان مما لا يستتر به ولا يخفى عنه فإن الظاهر أنه[3] علمه؛ فإذا لم يغير صار ذلك[4] كالمسند.

ودليل آخر وهو أنه إنما يضاف الفعل إلى عصر النبي - ﷺ - لفائدة، وهو أن يكون حجة على مخالفه؛ ولا يكون ذلك إلاّ بأن يعلم به النبي[5] فيقرّ عليه.

---

٣٨٠ - (١) في الأصل: نجعل، وفي ق غير واضحة.
(٢) في م: صلى الله عليه، وفي ق غير واضحة.
(٣) في م: حجة أيضاً، وفي ق غير واضحة.
(٤) وهو: ساقط من م و ق.

٣٨١ - (١) في م: زمن الرسول صلى الله عليه، وفي ق غير واضحة.
(١ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في الأصل: ٣٨ و.
(٣) انه: ساقطة من م و ق.
(٤) ذلك: ساقطة من الأصل.
(٥) في م و ق: صلى الله عليه.

٣٨٢ ـ استدلوا بأنهم قد[١] كانوا يفعلون في عهده ـ ﷺ ـ ما لا يكون مسنداً إليه. ألا ترى أنه لما اختلفوا في التقاء الختانين قال بعضهم: «كُنَّا نُجامِعُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ[٢]، وَنَكْسَلُ وَلا نَغْتَسِلُ» فقال له[٣] عمر[٤]: «أَوَعَلِمَ النَّبِيُّ ـ ﷺ ـ بذلك فَأَقَرَّكُمْ؟». فقال: «لا!». وقال جابر[٤]: «كُنَّا نَبِيعُ أُمَّهَاتِ الأَوْلَادِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّـهِ ـ ﷺ».

والجواب أن التقاء الختانين كان لا يجب به[٥] الغسل في أول الإسلام فكانوا يجامعون ولا يغتسلون. ثم نسخ ذلك، فكان ذلك مفعولاً في زمن النبي ـ ﷺ ـ بعد الأمر به. وأما حديث جابر[٤] فالمراد به أُمهات الأولاد في غير ملك اليمين، وذلك جائز. وأيضاً فإن هذه أفعال يمكن أن تخفى عن النبي ـ ﷺ ـ وإنما كلامنا فيما لا يصح أن يخفى عليه لظهوره وانتشاره.

فصل في بيان أحكام الناسخ والمنسوخ

٣٨٣ ـ النسخ في اللغة على معنيين: أحدهما الإزالة والإعدام من قولهم: «نسخت الشمس الظل» إذا أزالته وأعدمته. والثاني بمعنى النقل من قولهم: «نسختُ الكتاب» إذا نقلت ما فيه. ومعناه في الشرع أنه[١] إزالة الحكم الثابت بالشرع المتقدم بشرع متأخر عنه على وجه[٢] لولاه[٣] لكان ثابتاً. والنسخ في الحقيقة هو حكم الباري ـ تعالى ـ بإزالة

---

٣٨٢ ـ (١) قد: ساقطة من الأصل.
(٢) في م وق: صلى الله عليه.
(٣) له: ساقطة من الأصل.
(٤) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٥) به: الأصل، ومنه: م وق.
٣٨٣ ـ (١) انه: ساقط من الأصل.
(٢) على وجه: ساقطة من الأصل.
(٣) في م وق: كان.

العبادة المتقدمة بالخطاب. والناسخ هو الباري - تعالى - وهو المزيل لتلك العبادة التي تقدم أمره بها. وإن سمى الخطاب ناسخاً فعلى سبيل المجاز والاتساع؛ وإنما الخطاب الوارد بذلك دليل على النسخ؛ والمنسوخ به هو الحكم الذي نسخ به الأول؛ وربما سمّوه ناسخاً مجازاً واتساعاً؛ والمنسوخ هو الحكم الأول.

٣٨٤ - وقال *الشيخ أبو بكر بن[٢] فورك*[١]: «حدّ النسخ هو بيان انقضاء مدة العبادة» *وقال القاضي أبو[٢] الطيب: «حدّ النسخ هو بيان انقضاء مدة العبادة*[٣] الواردة بلفظ[٤] العام». وهذا غير صحيح[٥] لأن الأمر بالفعل عنده لا يقتضي التكرار؛ وإذا قرنه بقرائن تقتضي التكرار في كل زمان ثم نهى عن فعله في بعض الأزمان فلم يبيّن انقضاء مدة العبادة، وإنما أزال بعض ما أوجبه الشرع المتقدم *وإن كانت تلك القرائن بلفظ العموم في الأزمان، ثم ورد بعد ذلك بيان انقضاء مدتها، كان ذلك تخصيصاً ولم يكن نسخاً كاللفظ الخاص يُخرج من اللفظ العام بعض ما تناوله؛ فإن ذلك لا يكون نسخاً وإنما يكون تخصيصاً. والفرق بينهما أن التخصيص ينبىء أن ما أخرجه من اللفظ العام غير مراد به كالاستثناء والنسخ مزيل لما قد ثبت حكمه؛ ومعلوم أنه مراد باللفظ المتقدم المنسوخ حكمه*[٦]. ومما يبطل به أيضاً أن النسخ بمعنى البيان ليس بمعلوم في كلام العرب، وإنما هو بمعنى الإزالة وبمعنى النقل.

٣٨٥ - **فصل**: من حكم الناسخ والمنسوخ أن يكونا حكمين شرعيين. فأما

---

٣٨٤ - (١) في م: وقال القاضي ابو بكر حد. . ، وفي ق: وقال القاضي ابو الطيب حد. .
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.
(٤) في م و ق: باللفظ.
(٥) غير صحيح: في الأصل، وفي م و ق: خطا.
(٦) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.

الناقل عن حكم العقل[1] أو[2] الساقط بعد ثبوته وتقضّيه فلا يسمى ناسخاً ولا منسوخاً. ولذلك لم تسمّ[3] العبادات الشرعية من الصلوات وغيرها والخطاب المحرّم لمّا لم يكن في العقل محرماً[4] بأنهما[5] ناسخان لحكم العقل، ولا يوصف الموت ولا العجز عن أداء الفرائض بأنه ناسخ.

٣٨٦ - **فصل: كافة المسلمين على القول بجواز النسخ.** وذهبت طائفة ممّن شذّ[1] من المبتدعة إلى أن النسخ لا يجوز. وبه قالت العَنانِيّة[2] من اليهود.

والذي يدل على ما نقوله علمنا بصحة تحريك الجسم بعد تسكينه [٣٧ ظ][3] وتفريقه بعد جمعه وإماتته بعد إحيائه. وليس في الأمر بالشيء بعد النهي عنه إلا ما في تحريك الجسم بعد تسكينه وتبييضه بعد تسويده من متابعة للشيء[4] تقتضيه[5] في عين واحدة. وإذا كان ذلك كله من جملة المجوَّز وجب أن يكون الأمر بالشيء بعد النهي عنه من جملة المجوّز أيضاً.

ومما يدل على ذلك مما يختص المنتسبين إلى المسلمين إجماع الأمة وإطباقها على أن النبي - ﷺ - إما أن يكون ناسخاً بشرعه

---

٣٨٥ - (١) في الأصل: العاقل.
(٢) في الأصل: والساقط.
(٣) في م وق: يسم.
(٤) في الأصل: حرام.
(٥) في م وق: فانهما.

٣٨٦ - (١) في الأصل: سذ، وفي م: شد، وفي ق غير واضحة.
(٢) في الأصل: لعتابية، وفي م: العنانية، وفي ق غير واضحة. أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) في الأصل: ٣٨ ظ.
(٤) في الأصل: الشيء.
(٥) في الأصل: يقتضيه، وفي ق غير واضحة.

شرع من تقدمه أو ناسخاً لبعضه[٦] ومتعبداً في الباقي بأمر ابتدئ به، أو[٧] بأن يكون متبعاً فيه لمن قبله من الرسل ـ صلوات اللّه على جميعهم[٨] ـ على ما بيناه في ما بعد، لأنه لا خلاف أنه[٩] قد أبيح في شرعه[١٠] ما حُرّم في شرع من الشرائع المتقدمة وحُرّم فيه ما أبيح في شرع من الشرائع المتقدمة.

ومما يدل على ذلك أيضاً[١١] قوله ـ تعالى: «وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا: إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ»[١٢]. ولا يخلو أن يريد بذلك تبديل التلاوة وتحظير[١٣] كتبها وتلاوتها والصلاة بها[١٤] أو تبديل الحكم الثابت بها بعد استقراره. وأي الأمرين كان ثبت بها النسخ.

٣٨٧ ـ فإن قالوا: إنه[١] إنما أراد بذلك أنه يبدل آية[٢] مكان آية، يريد إنزالها فلا[٣] ينزلها *وينزل آية أخرى*[٤] بدلاً منها فيَسُدُّ ما أنزله مسدَّ ما لم ينزله.

والجواب أن هذا بعيد من التأويل لأن ما لم ينزله لا يصح فيه التبديل ولا يقال: «إن الثانية بدل من الأولى». ونحن لا علم لنا بما أراد أن ينزل.

---

(٦) في م: في بعضه، وفي ق غير واضحة.
(٧) في الأصل: وبان.
(٨) التصلية من الأصل فقط، وفي ق غير واضحة.
(٩) انه: ساقط من م، وفي ق غير واضح.
(١٠) في الأصل: شرعنا، وفي ق غير واضح.
(١١) الكلمة ساقطة من الأصل، وفي ق غير واضحة.
(١٢) جزء من الآية: ١٠١ من سورة النحل (١٦).
(١٣) في م وق: ويحظر.
(١٤) في الأصل: وتبديل، وفي ق غير واضحة.

٣٨٧ ـ (١) انه: ساقط من الأصل وثابت في م وق.
(٢) آية: ساقطة من م وق.
(٣) فلا: في الأصل، وفي م وق: انه.
(٤) ما بين العلامتين ساقط من م وق.

ويدل على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ﴾[٥] ولم يقولوا ذلك إلا لشيء سمعوه ثم بُدِّل لهم بغيره.

٣٨٨ ـ فإن قالوا: إنما قال اللّه تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا ﴾[١] وهذا يقوله القائل في ما قد[٢] لا يفعله، وذلك كقول القائل: «إذا فعلتُ كذا قال زيد كذا» وقد لا يفعله، بمعنى: لو فعلتُه لقال.

والجواب أن هذا حجة عليكم لأن هذا لا يقال في ما يستحيل فعله؛ لا يقال: «إذا جمعت بين الضدين قام زيد»، وإنما يقال ذلك في ما يصحّ فعله؛ فبانَ بذلك صحة النسخ وجوازه.

ومما يدل على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾[٣]. وذلك إخبار بأنه حرّم عليهم ما كان حلالاً لهم من قبل؛ وهو النسخ الذي نذهب إليه.

٣٨٩ ـ أما هم فاحتجّوا في ذلك بأن الأمر بالفعل بعد النهي عنه بداء، وذلك مستحيل على اللّه ـ تبارك[١] وتعالى.

والجواب أن النسخ هو إزالة الحكم الثابت بالشرع المتقدم بشرع متأخر عنه، على ما بيّنّاه. والبداء *فمعناه وحقيقته*[٢] استدراك علم ما كان خافياً مستوراً عمّن بدا له العلم به بعد خفائه عليه. فلذلك[٣] يقال: «بدا الفجر» إذا ظهر و «بدا الكوكب». ومنه قوله ـ تعالى: ﴿ وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ﴾[٤]. وليس

---

(٥) جزء من الآية: ١٠١ من سورة النحل (١٦).

٣٨٨ ـ (١) جزء من الآية: ١٠١ من سورة النحل (١٦).

(٢) في م وق: فيما لا يفعله.

(٣) الآية: ١٦٠ من سورة النساء (٤).

٣٨٩ ـ (١) تبارك: ساقطة من الأصل.

(٢) ما بين العلامتين في م وق هكذا: وحقيقته ومعناه.

(٣) في م وق: ومعناه.

(٤) الآية: ٤٧ من سورة الزمر (٣٩).

أحدهما من معنى الآخر في شيء، لأن الأول لا يوجب للّه ـ تعالى ـ صفة مستحيلة، لأنه حين أمَره بالفعل علم[٥] بأنه سينهى عنه وعالم بما يؤول[٦] إليه الحال فيه. والذي يبدو له الأمر بعد أن لم يعلم به جاهل به قبل أن يبدو له؛ واللّه ـ تعالى ـ منزّه عن ذلك. وإن أردتم بالبداء الإزالة على ما نقوله في النسخ فلا يمنع[٧] من معناه ويكون الخلاف في العبارة.

٣٩٠ ـ فإن قالوا: فلا فائدة في أن يأمر الباري ـ تعالى ـ بالفعل ثم ينهى عنه قبل وقت فعله؛ وهذا من جملة العبث واللغو، والباري منزّه عن ذلك.

والجواب أن يقال لهم: من أين قلتم إنه من جملة العبث واللغو؟ دُلّوا على هذا إن كنتم قادرين!

وجواب ثانٍ وهو أنه لا يمتنع أن تكون الفائدة فيه تكليف المكلَّف العزم على الفعل في وقت العبادة واعتقاد وجوبه.

٣٩١ ـ **فصل: اختلف المتكلمون والفقهاء في أن النبي ـ ﷺ ـ متعبد بشريعة مَن قبله من الرسل.** فذهبت طائفة من أصحابنا وأصحاب الشافعي[١] وأبي حنيفة[١] إلى أن النبي ـ ﷺ ـ غير متعبد بشريعة أحد من الأنبياء قبله وأن شريعته بجملتها ناسخة لجميع شرائع مَن تقدم من الأنبياء إلاّ الإيمان وحده. وإلى هذا ذهب القاضي أبو بكر[١] *والقاضي أبو جعفر[١] وأبو تمام البصري[١]*[٢]. وذهبت [٣٨ و][٣] طائفة أخرى

---

(٥) في م وق: عالم.
(٦) في م وق: تحول.
(٧) في الأصل: نمنع.
٣٩١ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٣) في الأصل: ٣٩ و.

من أصحابنا ومن سائر المذاهب إلى أن شريعة مَن قبله من الأنبياء شريعة له، إلاّ ما قام الدليل على نسخه.

قال أبو الوليد[٤] ـ رحمه اللّه[٥]: وهذا هو الأظهر عندي؛ وقد تعلق به[٦] مالك[١]* في مواضع منها ما ذكر في العُتْبيّة[٧] أن الرجل يُزوج البنت البكر ولا يستأمرها لقوله ـ تعالى: ﴿ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ ﴾[٨]، ولم يذكر الاستئمار*[٩] وبه أخذ. وفائدة هذه المسألة أنه متى ثبت حكم في شريعة أحد الرسل ـ عليهم السلام ـ بنص قرآن أو خبر صحيح عن نبيّنا ـ عليه السلام ـ وجب علينا العمل به، إلاّ أن يدل الدليل على نسخه.

والدليل على ما نقوله قوله ـ تعالى: ﴿ أُوْلَائِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾[١٠]. فقد أمره[١١] باتباعهم ـ ﷺ ـ فيجب ذلك في كل ما ثبت عنهم إلاّ ما قام الدليل على المنع منه.

٣٩٢ ـ فإن قيل: المراد به التوحيد؛ والدليل عليه أنه أضاف ذلك إلى الجميع، والذي يشترك الجميع فيه هو التوحيد. فأما الأحكام الشرعية فإن الشرائع فيها مختلفة فلا[١] يمكن اتباع الجميع فيها.

والجواب أن اللفظ عام فيجب حمله على عمومه، إلاّ ما خصّه

---

(٤) هو مؤلف هذا الكتاب، الباجي.
(٥) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.
(٦) به: في الأصل، وفي م و ق: بذلك.
(٧) أنظر التعليقات على أسماء الكتب الواردة في هذا النص.
(٨) جزء من الآية: ٢٧ من سورة القصص (٢٨).
(٩) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.
(١٠) جزء من الآية: ٩٠ من سورة الأنعام (٦).
(١١) في الأصل: امر، بدون الضمير المتصل.
٣٩٢ ـ (١) في م و ق: ولا.

الدليل. وليس إذا قام الدليل على اختلافهم في حكم أو أحكام يسيرة مما يمنع إطلاق لفظ الاتفاق عليهم في الشريعة إذا كان حكمهم اقتداء بعضهم ببعض. ولذلك يُقال في المسلمين اليوم: «إنهم مقتدون بمن تقدم من الصحابة وتوفي في عصر النبي - ﷺ - ومتبعون لهم، وقد نسخت بعد موتهم أحكام يجب مخالفتهم فيها». وقد روي عن ابن عباس(١ م) - رضي اللّه عنه(٢) - أنه سئل عن السجدة في(٣) سورة صَ، فقال(٤): «أَمَرَ بِهَا دَاوُدُ(١ م) - عليه السلام(٥) - وَهُوَ مِمَّنْ أَمَرَ نَبِيُّكُمْ - عليه السلام - بِالاقْتِدَاءِ بِهِ». فجعل ذلك حجة في اتباعه في السجود.

ودليل آخر وهو قوله - تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ الآية إلى قوله: ﴿ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾(٦).

ومما يدل على ذلك ما روي عن النبي - ﷺ - أنه قال: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿ [و] أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾(٧). فاحتج بذلك نبيّنا - ﷺ(٨) - وأرانا تعلق الحكم اللازم لنا بهذه الآية؛ وإنما خوطب بها موسى(١ م) - عليه السلام.

ومما يدل على ذلك أن شريعة محمد - ﷺ(٨) - ناسخة لشريعة من قبله؛ ولا يصحّ ذلك إلا بأن(٩) يكون الأمر قد سبق إلينا باتباعهم

(١ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) صيغة الترضي ساقطة من الأصل.
(٣) في: ساقطة من الأصل.
(٤) فقال: ساقطة من م وق.
(٥) في الأصل: ﷺ.
(٦) جزء من الآية: ١٣ من سورة الشورى (٤٢).
(٧) جزء من الآية: ١٤ من سورة طه (٢٠).
(٨) في م وق: عليه السلام.
(٩) في م وق: الا أن يكون.

حين بعثهم - صلوات اللّه عليهم[10] - إما بقرينة قارنت الأمر وإما لأن الأمر يقتضي التكرار؛ وإلاّ لم يكن ذلك نسخاً في حق أحد[11] مِمّن تبع النبي - ﷺ - أو[12] عاصره. وإذا ثبت توجُّه الأمر إلينا على ألسنة سائر الرسل وصحّ عندنا حكم من أحكامهم بنص قرآن أو سنّة من النبي - ﷺ - ولم نجد في شريعة محمد - ﷺ - نسخها وجب علينا اتباع ذلك الحكم والتديّن به لتقدم الأمر به وعدم الناسخ له.

٣٩٣ - أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بقوله - تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ﴾[1]؛ فدلّ على أن كل واحد منهم ينفرد بشرع لا يشاركه فيه[2] غيره.

والجواب أن مشاركتهم في بعض الأحكام لا تمنع من أن يكون لكل واحد منهم شِرعة تخالف شرع غيره، كما أن مشاركتهم في التوحيد لا تمنع انفراد كل واحد منهم بشريعة تخالف شريعة غيره.

وجواب ثانٍ وهو أن هذه الآية إنما نزلت في الخبر عن اليهود[2م]؛ فأمر - عليه السلام[3] - أن يحكم بينهم بما أنزل اللّه[4] ونهى عن[5] أن يتبع أهواءهم. ثم عقب ذلك بقوله - تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ﴾[1]. فالظاهر أن شريعة النبي - ﷺ - ما أنزل اللّه ولم يخصّ ما[6] أنزل عليه دون غيره وأن شريعتهم اتباع أهوائهم؛ وهذا

---

(١٠) في م: صلى الله عليه، بدون: وسلم، كما هي العادة غالباً في م وق، وفي ق: صلّى الله عليهم.

(١١) في الأصل: في حق احد، وفي م وق: في دين آخر.

(١٢) في الأصل: وعاصره.

٣٩٣ - (١) جزء من الآية: ٤٨ من سورة المائدة (٥).

(٢) في الأصل: في.

(٢ م) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) في م وق: صلى الله عليه.

(٤) في م وق: الكلمة ساقطة.

(٥) عن: ساقطة من م وق.

(٦) في م وق: من.

إخبار عن أهل الكتاب دون رسلهم.

٣٩٤ - احتجوا بأنه لو كان شرعهم شرعاً لنا لوجب علينا اتباع كتبهم وتحفظ[١] أقاويلهم؛ ولما لم يجب ذلك دلّ على أن شرعهم لا يلزمنا [٣٨ ظ][٢].

والجواب أننا إنما نجعل شرعهم شرعاً لنا في ما ثبت بخبر اللّٰه - تعالى - أو[٣] خبر رسوله - ﷺ. واتباع ذلك وتتبعه واجب. وأما كتبهم وأقاويلهم التي لا تثبت فليست بشرع لنا فلا يلزمنا تحفظها ولا النظر فيها بل قد منع منها.

٣٩٥ - احتجوا[١] بأن العبادات في الشرائع مختلفة فلا يمكن اتباع الجميع فيها[٢] فسقطت.

والجواب أنه إنما يجب المصير منها إلى ما لم يثبت فيه اختلاف؛ وما اختلف فيه من ذلك عمل بالمتأخر منها كما نفعل ذلك في شرعنا.

٣٩٦ - احتجوا بأن كل شريعة من الشرائع مضافة إلى قوم، وهذه الإضافة تمنع من مشاركة غيرهم لهم فيها.

والجواب أنه لا يمتنع أن يضاف ذلك إليهم بمعنى أنهم أول مَن خوطب بها فعرف الشرع بهم وأسند إليهم. ويحتمل أن يضاف إليهم، بمعنى أنهم متعبدون بجميعه، وغيرهم يشاركهم في بعضه.

---

٣٩٤ - (١) في الأصل: ويحفظ.
(٢) في الأصل: ٣٩ ظ.
(٣) في م وق: وخبر.

٣٩٥ - (١) في م وق: واحتجوا.
(٢) في م وق: منها.

وجواب آخر وهو أنه لو صحّ هذا وكان لنا[٣] مانعاً[٤] من أن نتعبد[٥] بشيء من شرائعهم لكان مانعاً من أن نتعبد[٥] بالتوحيد وتصديق الرسل لأنه من جملة ما تعبدوا به وأُضيف إليهم ولوجب أيضاً أن يكون مانعاً لهم من اتباعنا على شرائعنا.

٣٩٧ - احتجوا بأنه لو كان النبي - ﷺ - متعبداً بشريعة من قبله لوجب ألاّ يقف في الظهار واللعان انتظاراً للوحي، لأن هذه الحوادث أحكامها في*[١] التوراة ظاهرة.

والجواب أنه إنما توقف طلباً[٢] للوحي لأن التوراة مغيَّرة مبدَّلة فلم يمكن الرجوع إلى ما فيها، فانتظر الحكم من جهة الوحي.

وجواب آخر وهو أنه إن كان توقف في بعض الأحكام فقد عمل ببعضها من الرجم وصيام يوم[٣] عاشوراء وغير ذلك.* فبطل اعتراضهم هذا[٤].

٣٩٨ - فصل*: ذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه لا يجوز دخول النسخ في الأخبار. وذهبت طائفة إلى تجويز ذلك. والصحيح من ذلك أن النسخ لا يدخل في نفس الخبر، ولكن إن ثبت به حكم جاز نسخ ذلك الحكم.

والدليل عليه أن النسخ هو إزالة ما ثبت[١] بالشرع المتقدم

---

(٣) لنا: ساقطة من م وق.
(٤) من: ساقطة من الأصل.
(٥) في م وق: يتعبد.

٣٩٧ - (١) بداية ورقة ٤٧ ومن ق بعد أن انتهينا من ٤٦ و، وذلك نتيجة تداخل في ترتيب مادة المخطوط.
(٢) في م وق: طالبا.
(٣) يوم: ساقطة من م وق.
(٤) بهذا: في ق، وفي م بياض مثل ما بين العلامتين.

٣٩٨ - (١) في م وق: ذهب.

بشرع متأخر عنه. وإذا أخبر عن أمر من الأمور أنه سيكون ثم نسخ ذلك بألّا يكون فإن ذلك الخبر الأول كذب؛ وهذا محال في صفة الباري - تعالى.

ومما يدل على ذلك أيضاً أن النسخ إنما هو إزالة الأحكام الثابتة بالشرع المتقدم؛ والمُخبِر بأن سيقوم زيد ليس فيه حكم ثابت فيصحّ نسخه، وإنما فيه الصدق إن وُجد ما أخبر بوجوده؛ وإن لم يُوجَد[٢] دخله الكذب لعدم ما أخبر بوجوده؛ وليس هذا من النسخ بسبيل.

٣٩٩ ـ احتجوا بأن النسخ يقع في الأوامر بأن يستدل بالنهي الوارد بعد الأمر على أن المَنهيّ عنه لم يرد بالأمر الأول ولا دخل تحته، وهذا بعينه موجود في الخبر إذا أخبرنا عن وجوب عبادة في المستقبل، ثم يخبر أن تلك العبادة غير واجبة بعد مدة، فيعلم أن أول وقت سقوط العبادة هو آخر غاية وجوبها[١].

والجواب أن مثل هذا في الأوامر والنواهي ليس بنسخ فلا نسلم ما قلتم؛ وكذلك أيضاً الآخر ليس بناسخ للأول لأنه لا تنافي بينهما، فلم يزل بأحدهما حكم الآخر؛ فلا معنى فيهما لناسخ ولا منسوخ.

٤٠٠ ـ **فصل: قد اتفق القائلون بجواز النسخ على أنه يجوز نسخ العبادة بمثلها وأخفّ منها.** واختلفوا في جواز النسخ بما هو أثقل منهما؛ فأجازه جمهور الفقهاء والمتكلمين؛ *وبه قال من أصحابنا أبو تمام*[١]؛ ومنع منه قوم *وحكى ذلك أبو تمام[٢] عن[٢] داود*[١].

والذي يدل على جوازه أنه ليس لشيء من هذه العبادات صفة

---

(٢) في الأصل: توجد.

٣٩٩ ـ (١) وجوبها: ساقطة من الأصل.

٤٠٠ ـ (١) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

في العقل تقتضي التعبد بها؛ وهو[٣] أن الباري ـ سبحانه ـ يتعبد من ذلك بما يشاء، وقد يشاء نسخ العبادة بمثلها وبما هو أخفّ منها وبما هو أثقل. فمَن ادّعى إحالة إرادته لذلك كان بمنزلة مَن ادّعى إحالة ابتداء[٤] التعبد بذلك؛ وهذا باطل باتفاق.

ومما يدل على ذلك علمنا بأنه قد حرّم على المكلَّفين [٣٩ و][٥] أشياء وأوجب عليهم أفعالاً؛ وكان بقاؤهم على حكم العقل في *ألا يجب عليهم شيء ولا يحرم عليهم*[٦] ما تدعو إليه نفوسهم أيسرَ وأخفَّ. وإذا *جاز أن يكون*[٧] ابتداء العبادات شاقاً[٨] مزيلاً للأخف جاز مثل ذلك في النسخ.

٤٠١ ـ احتجّ المانعون من ذلك عقلاً بأن اللَّه ـ سبحانه ـ أرأف بعباده وأنظر لهم منهم لأنفسهم؛ وذلك يقتضي تخفيف محنتهم والتعطّف عليهم؛ والنسخ بالأشق تغليظ وضد الرحمة والتخفيف.

والجواب أنه لو سلّمنا لكم وجوب رحمته لجميعهم[١] والتخفيف عنهم لاستحال، على تعليلكم، أن يكلفهم[٢] ابتداء ما فيه المشقة[٣] ويحرم عليهم ما فيه التخفيف، لأن في ذلك مشقة وتشديداً للمحنة وضداً للتخفيف[٤] والرحمة، على قولكم[٥].

---

(٣) هو: ساقط من م وق.
(٤) إبتداء: ساقطة من الأصل، وهي ثابتة في نص ق بينما استدركت في م على الهامش وتصحيحاً.
(٥) في الأصل: ٤٠ و.
(٦) ما بين العلامتين ورد هكذا في م وق: سقوط الايجاب منهم لما يشق عليهم وتحريم.
(٧) ما بين العلامتين ورد هكذا في م وق: كان.
(٨) في الأصل: للباقي، مكان: شاقاً.

٤٠١ ـ (١) لجميعهم: ساقطة من الأصل.
(٢) يكلفكم: في الأصل.
(٣) نهاية التداخل في ق الذي أعلنّا عنه في بيان ١ من فقرة ٣٩٧.
(٤) في م وق: التخفيف.
(٥) على قولكم: ساقطة من م وق.

وجواب آخر وهو أن هذا يوجب ألاّ يعقب اللّه ـ تعالى[٦] ـ أحداً من خلقه مرضاً[٧] بعد صحة ولا عمى بعد بصر ولا فقراً بعد غنى لأن ذلك كله ضد التخفيف والرحمة عندكم[٨].

٤٠٢ ـ فإن قالوا: إنما يفعل ذلك ـ تعالى ـ لِيُثيبهم ويعوِّضهم بما هو أجدى وأنفع.

قيل لهم: فكذلك[١] أيضاً نسخ التخفيف بالأثقل ليعوِّضهم *أفضل من يسر الخفيف عليك.

٤٠٣ ـ واستدلّ في ذلك مَن منعه شرعاً بقوله ـ تعالى*[١]: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾[٢]، ونسخ الشيء بما هو أثقل منه عسر.

والجواب أنه لا يصحّ التعلق بهذه الآية لأنها واردة في أمر صيام رمضان، وذلك يقتضي قصره على سببه[٣]، على أحد قولَيْ مالك[٤]. وإن سلّمنا على القول الثاني فإننا نقصره عليه بدليل ما قدّمنا.

٤٠٤ ـ استدلوا بقوله ـ تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَو مِثْلِهَا ﴾[١]، وقد علم أنه أراد أن يأتي بحكم هو خير لنا من الحكم المرفوع، والخير لنا هو العمل بالأخفّ دون الأثقل.

والجواب أننا لا نسلّم أن الخير لنا ما كان أخفّ، وإنما الخير لنا ما كان ثوابه أكثر؛ ويجوز أن يكون ثواب الأثقل أكثر؛ ويتفق أن

---

(٦) تعالى: ساقطة من الأصل.
(٧) مرضى: في الأصل، بدل: مرضا.
(٨) عندكم: ساقطة من م و ق.
٤٠٢ ـ (١) في م و ق: وكذلك.
٤٠٣ ـ (١) ما بين العلامتين ورد هكذا في م و ق: اللّه عز وجل.
(٢) جزء من الآية: ١٨٥ من سورة البقرة (٢).
(٣) في الأصل: سنته.
(٤) أنظر التعليقات على الأعلام.
٤٠٤ ـ (١) جزء من الآية: ١٠٦ من سورة البقرة (٢).

يتعلق بمصلحتنا تعبدنا به دون الأخف.

٤٠٥ ـ وقد زعم قوم[١] أنه يجوز ذلك من جهة العقل، إلّا أن الشرع لم يرد به.

وهذا غلط لأنه قد وجد ذلك في الشرع، لأنه ـ ﷺ ـ قد أُمر هو والمؤمنون بترك قتال المشركين ثم أُمروا بقتالهم وتكلّف نصب الحرب معهم والتعرّض للقتل وألم الجراح؛ وكذلك نسخ التخيير بين الفدية والصيام لرمضان بإلزام الصوم وانحتامه[٢]؛ وقد نسخ تحليل الخمر بالتحريم وتحريم نكاح المتعة بعد إطلاقه؛ ونسخ جواز تأخير الصلاة عند الخوف إلى وقت الأمن؛ ونسخ صيام يوم عاشوراء بصيام رمضان؛ ومنه نسخ صلاة الحضر، وكانت ركعتين بأربع[٣] ركعات.

٤٠٦ ـ فصل: إذا وردت التلاوة متضمنة حكماً واجباً علينا من تحريم أو فرض أو غير ذلك من العبادات وأُمرنا بتلاوتها، فإن فيها حكمين: أحدهما ما تضمنته[١] من العبادة، والثاني ما ألزمناه من حفظها وتلاوتها؛ وذلك بمثابة ما لو تضمن الخبر حكمين من صوم وصلاة. فإذا ثبت ذلك جاز نسخ تلاوة الآية وبقاء حكمها الذي تضمنته، وجاز نسخ الحكم وبقاء تلاوتها. وقال قوم: «لا يجوز رفع حكم الآية دون حظر التلاوة». وزعَم قوم أنه لا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، وإن جاز أن ينسخ الحكم وتبقى التلاوة.

والذي يدلّ على صحة نسخ الحكم مع[٢] بقاء التلاوة هو وجوده كثيراً في القرآن من نسخ التخيير بين الصوم والفدية بانحتام

---

٤٠٥ ـ (١) قوم: ساقطة من الأصل.
(٢) وانحتامه: ساقطة من الأصل.
(٣) في الأصل: اربع.

٤٠٦ ـ (١) في الأصل: تضمنه.
(٢) في م و ق: وبقاء.

الصوم ونسخ الوصية للوالدين والأقربين ونسخ تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول ـ ﷺ[٣] ـ ونسخ التربص للمتوفَّى عنها زوجها حَوْلاً كاملاً بأربعة أشهر وعشر مع بقاء حكم التلاوة في ذلك كله.

٤٠٧ ـ استدلوا في ذلك بأن قالوا: نسخُ الحكم مع بقاء التلاوة تجويزُ وجود الدليل [٣٩ ظ][١] مع انتفاء المدلول عليه؛ وذلك باطل.

والجواب أن هذا غلط لأنه إنما تدل[٢] على الحكم مع تعرّيها من النسخ؛ فإذا ورد النسخ خرجت عن أن تكون دليلاً. فلم يجب ما قلتم.

٤٠٨ ـ **فصل**: ومما يدل على جواز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم وجود ذلك أيضاً كثيراً؛ وذلك ما تظاهرت به الأخبار من نسخ تلاوة آية[١] الرجم مع بقاء حكمها. ومنها ما روي عن عائشة[٢] أنها قالت: «كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخَ ذَلِكَ بِخَمْسٍ».

٤٠٩ ـ أما هم فاحتج مَن أبى من ذلك[١] بأن الحكم تبع للتلاوة وثبوته تبع لثبوت[٢] التلاوة؛ فإذا ارتفعت التلاوة وجب ارتفاع الحكم.

والجواب أنّا لا نسلّم أن ثبوت الحكم تبع للتلاوة، بل كل واحد منهما حكم مستقل بنفسه يجوز أن يبقى مع نسخ الآخر.

٤١٠ ـ **فصل: يجوز نسخ العبادة قبل وقت الفعل على الوجه الذي أمر بها.**

*وبه قال القاضي أبو محمد[١] وبه قال أبو تمام[١] وحكاه عن

---

(٣) صيغة التصلية من الأصل فقط.

٤٠٧ ـ (١) في الأصل: ٤٠ ظ.

(٢) في الأصل: يدل، وفي ق غير واضحة.

(٣) نهاية ورقة ٤٦ ظ من ق وبداية ورقة ٤٨ و وذلك نتيجة لتداخل الأوراق في المخطوط.

٤٠٨ ـ (١) في الأصل: ايات.

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

٤٠٩ ـ (١) في م و ق: من ابا ذلك.

(٢) تبع لثبوت: الأصل، وفي م و ق: مع ثبوت.

٤١٠ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

مالك[١]*[٢]؛ وعلى ذلك أكثر الفقهاء والمتكلمين. وقالت المعتزلة[١]: «لا يجوز ذلك»؛ وذهب إليه بعض أصحاب أبي حنيفة[١] وأبو بكر الصيرفي[١] من أصحاب الشافعي[١].

والدليل على ذلك قوله ـ تعالى ـ في قصة إبراهيم[١] ـ ﷺ: ﴿يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى. قَالَ يَا أَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ، سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾[٣]. فأمر بذبح إسماعيل[١] أو[٤] إسحاق[١] ثم نهى عن ذلك قبل وقت الفعل وفداه بذبح عظيم. ولا فصل بين جواز ذلك في شرع إبراهيم وشرع كل نبي.

٤١١ ـ وقد اختلفت المعتزلة[١] في الجواب عن هذه الآية، فقال فريق منهم: إنّما أُمر بالذبح على سبيل الامتحان والاختيار وكان القصد منه العزم على الفعل.

والجواب أن الباري ـ تعالى ـ يعلم السرائر وما يكون من إبراهيم[١] قبل أن يكون؛ فلا يجوز عليه ما ذكروه.

وجواب ثانٍ وهو أنّا[٢] لو سلّمنا لكم أنه أمر بذبحه على وجه الاختبار لكان أيضاً قد نهاه عن ذبحه على وجه الاختبار؛ فقد نهى عمّا[٣] أُمر به قبل وقت الفعل.

وجواب ثالث وهو أنه لو لم يجب عليه الفعل لم يصحّ منه العزمُ على فعله على سبيل الوجوب ولا اعتقاد لزومه، كما لا يصحّ منه أن يعلم وجوب ما ليس بواجب.

---

(٢) ما بين العلامتين ساقط من الأصل م وق.

(٣) جزء من الآية: ١٠٢ من سورة الصّافّات (٣٧).

(٤) هكذا في النسخ الثلاث، وهو دليل على أن الباجي لم يتأكد لديه أن الذبيح هو إسماعيل. أنظر ترجمة معاني القرآن لمحمد حميد الله عند تعليقه على الآية السابقة وتأكيده إجماع السُّنّة الإسلامية على تعيين إسماعيل في مقام الذبيح، مستثنياً منه رواية ساقها ابن حنبل من جملة روايات تُناقضها.

٤١١ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) في م وق: انه. (٣) في م وق: عن ما.

٤١٢ ـ وأجاب آخرون بأن قالوا: أمره بالذبح ولكنه منعه من إنفاذه بأن جعل صفحة عنقه نحاساً.

وهذا باطل ولا سيما على مذهب المعتزلة[١]؛ فإنه تكليف ما لا يطاق؛ وذلك خروج عندهم عن الحكمة. وإن جاز هذا جاز أن يكلف الأعمى تنقيط المصاحف والمُقعَد السعي والطيران.

وجواب ثانٍ وهو أن الباري ـ تعالى ـ عندهم لا يأمر إلا بما فيه المصلحة للمكلَّف؛ ولا يجوز أن يمنع عندهم المكلف ما فيه المصلحة.

٤١٣ ـ وأجاب آخرون منهم بأنه إنما أمره بالإضجاع ومقدمات الذبح لا بنفس الذبح.

وهذا مخالفة للنص لأنه ـ تعالى ـ قال: ﴿ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ﴾[١] ولم يذكر مقدمات الذبح.

وجواب آخر وهو انه ـ تعالى ـ قال: ﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ﴾[٢]؛ ولو لم يأمره إلاّ بمقدمات الذبح من الإضجاع وغيره لما كان فيه بلاء مبين.

وجواب ثالث وهو أن هذا التأويل خلاف إجماع السلف.

٤١٤ ـ وأجاب آخرون بأنه أمره بالذبح وأن إبراهيم[١] ذبح إسماعيل[١] أو[١م] إسحاق[١] ـ صلوات الله عليهم[٢] ـ ولكنه كلما قطع موضعاً التحم موضع[٣]. ولا خلاف بين القائلين بهذا أن إبراهيم لم يكن بهذا

---

٤١٢ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

٤١٣ ـ (١) جزء من الآية: ١٠٢ من سورة الصّافات (٣٧)، وقد سقط من م و ق: يَا بُنَيَّ.

(٢) الآية: ١٠٦ من سورة الصّافّات (٣٧).

٤١٤ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(١ م) أنظر البيان ٤ من الفقرة ٤١٠، مع إضافة أن في م و ق: وإسحاق، وأن الأصل انفرد بـ: أو.

(٢) صيغة التصلية ساقطة من م و ق.

(٣) في ق نتتهي من ورقة ٤٨ و وننتقل إلى ورقة ٤٧ ظ لتداخل في ترتيب الأوراق.

مذبوحاً، وإن اختلفوا في كون إبراهيم ذابحاً.

والجواب أن هذا خلاف ما تقتضيه الآية لأن ظاهرها أنه ﴿ لَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴾[٤] نُودِيَ يا إبراهيم وفدي؛ ولو كان قد ذبح [لـ]ـقال: «فلما أنفذ الأمر» أو «فلما ذبح».

وجواب ثانٍ وهو أنه قال - تعالى: ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾[٦]؛ ولو كان إبراهيم قد أنفذ الذبح لما احتاج إلى [٤٠ و][٧] الفداء؛ ولا معنى للفداء مع إنفاذه للذبح.

٤١٤ م - ومما يدل على ذلك أيضاً *ما استدل به بعض أصحابنا من الحديث المتفق على صحته حديث الإسراء؛ وفيه أن الله - تعالى - فرض على نبيّه - ﷺ - خمسين صلاة؛ فأتى على موسى[١] - ﷺ - فقال: «رَاجِعْ رَبَّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ!» فراجع محمد - ﷺ - ربّه إلى أن فرضها خمساً. وهذا نسخ للزائد على الخمسين قبل وقت فعلها.

ومما يدل على ذلك أيضاً[١م] أن النسخ إنما هو إزالة الحكم الذي ثبت بالخطاب المتقدم؛ وإذا خرج وقت العبادة فلا يخلو أن يكون فَعَلَ العبادة في وقتها أو لم يفعلها؛ فإن كان فعلها فلا يحتاج إلى النسخ لأن المأمور به قد امتثله؛ وإن لم يفعلها فلا يصح فيها النسخ أيضاً، لأنه لا يقول له[٢]: «لا تفعلْ أمس كذا» لأن الفعل في ما مضى غير داخل تحت التكليف[٣] فعله ولا تركه. فلا يصحّ

---

(٤) جزء من الآية: ١٠٣ من سورة الصّافّات (٣٧)، وقد سقط من النسخ الثلاث: أَسْلَمَا وَ.

(٥) اللام ساقط من النسخ الثلاث.

(٦) الآية: ١٠٧ من سورة الصّافّات (٣٧).

(٧) في الأصل: ٤١ و.

٤١٤ م - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(١ م) ما بين العلامتين ساقط من م وق.

(٢) له: ساقط من الأصل.

(٣) في م وق: التكلف.

النسخ إلا قبل[٤] وقت فعل[٥] العبادة. وأما إسقاط مثل تلك العبادة في المستقبل فليس بنسخ نفس المأمور به، وإنما هو[٦] إسقاط لمثلها. فثبت ما قلناه.

٤١٥ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن الباري ـ تعالى ـ إذا أمرنا بالفعل فإنما[١] يأمرنا به لأن فعله في تلك الحال حسن؛ وإذا نهانا عن فعله فإنما ينهانا عنه لأن فعله في ذلك الوقت قبيح. فإذا قال لنا: «صَلُّوا عند زوال الشمس» دلّنا ذلك على حُسْن الصلاة في ذلك الوقت. وإذا قال لنا: «لا تُصَلّوا عند زوال الشمس» دلّنا ذلك على قبح الصلاة في ذلك الوقت. وهذا تناقض.

والجواب أن هذا خطأ لأن الأمر بالفعل لا يدل على حسنه ولا النهي عنه يدل[٢] على قبحه. وإنما يدل على حسن الفعل أن يُؤمر بمدح فاعله ويدل على قبحه أن يُؤمر بذمّ فاعله. وإذا أُمرنا بالفعل ولم[٣] نُؤمر بمدح فاعله لم يكن حسناً. فلا نسلّم بهذا الوصف.

وجواب ثانٍ وهو[٤] أنه لا يمتنع، على تسليم قولكم، أن يكون الأمر بالفعل يدل على حسنه بشرط أن لا ينهى عنه، والنهي عنه يدل على قبحه ما لم يؤمر به.

٤١٦ ـ استدلوا بأن الباري ـ تعالى ـ لا يجوز عليه البداء؛ وإذا قلنا: «إنه نسخ الحكم قبل وقت الفعل» جوّزنا علينا البداء، لأنه بمنزلة أن يقول: «إفْعلْ! لا تَفْعَلْ!».

---

(٤) قبل: ساقط من الأصل.
(٥) فعل: ساقط من الأصل.
(٦) هو: ساقط من م وق.
٤١٥ ـ (١) في م وق: وانما.
(٢) في الأصل: لا يدل.
(٣) في م وق: فلم.
(٤) وهو: ساقط من م وق.

والجواب أنّا لا نسلّم أن هذا بداء لأن البداء قد حدّدناه فيما تقدم؛ وحدّه «استدراك علم ما كان خافياً عمّن بدا له العلم بعد خفائه». وليس كذلك في مسألتنا؛ فإن الباري ـ تعالى ـ قد علم حين أمرنا بالفعل أنه سينهى عنه قبل وقت الفعل؛ فلا يكون هذا بداء.

وجواب ثانٍ وهو أنه لا يمتنع أن يعلم الباري ـ تعالى ـ المصلحة في أن يأمر بالفعل حين الأمر به[1] ويعلم المصلحة في النهي عن الفعل حين النهي[2] عنه؛ ولو استدام الأمر به لكان في ذلك مفسدة للمكلّف.

وقولهم: «إنه بمنزلة إفْعلْ! لا تَفْعلْ!» غير صحيح لأنه إذا قال: «إفْعلْ! لا تَفْعلْ!» لم يتخلل ذلك زمن يصحّ فيه العزم على الفعل. فلا فائدة فيه. وإذا نسخ الفعل قبل وقت العبادة فقد تخللها وقت يصح فيه العزم على الفعل. فبان الفرق بينهما.

٤١٧ ـ **فصل: ذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أن[1] نقص بعض الجملة أو شرط من شروطها ليس بنسخ لجميعها**، وإنما هو نسخ لما نقص منها. وقال بعض الناس: «هو نقص للجميع». وقد ذهب القاضي أبو بكر[2] إلى تفصيل ذلك فقال: «إذا كان المنقوص يُغيِّر حكم العبادة الباقية فيجعلها مجزية بعد أن كانت غير مجزية، فإنه يكون نسخاً، نحو أن ينسخ من أربع ركعات الظهر ركعتين فإنه يكون نسخاً لجميع الصلاة لأنه جعل الركعتين صلاة مجزية وعبادة تامة بعد أن لم تكن[3] كذلك؛ وإن كان النقص لا يُغيِّر حكم المنقوص منه فلا يكون نسخاً[4] للعبادة،

٤١٦ ـ (١) به: ساقط من الأصل.
(٢) في الأصل هكذا، وفي م وق: نهى.
٤١٧ ـ (١) ان: ساقط من الأصل.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) في م وق: يكن.
(٤) في الأصل: ناسخاً.

نحو أن ينسخ ستر العورة من الصلاة أو وقوف المأموم عن يمين الإمام». وهذا هو الصحيح.

والدليل على ذلك أن معنى النسخ هو إزالة الحكم الثابت [٤٠ ظ][٥] بالشرع المتقدم بشرع متأخر عنه. وهاتان الركعتان قد كان تَقَدَّم ورود الخطاب بأنهما بانفرادهما ليسا عبادة، واستقر ذلك وثبت؛ فإذا ورد بعد ذلك خطاب وشرع بأنهما عبادة تامة فإن ذلك نسخ لجميعها[٦].

٤١٨ ـ احتج مَن لم يـر ذلك نسخاً بأن النسخ إزالة العبادة المتقـدمة، والعبادة[١] هاهنا باقية ثابتة، وإنما تعلّقت الإزالة ببعضها؛ فلا يجوز أن يُقال: «إن جميعها نسخ».

والجواب أن هذا غلط لأن النسخ إنما يتوجه في الحقيقة إلى الأحكام دون الأعيان؛ فإذا قيل «نُسخ الصوم» فإنما نُسخ وجوبه؛ وإذا قيل[٢]: «نُسخت الركعتان من أربع الركعات»[٣] فإن معناه أنه قد أسقط وجوب الركعتين الأُخريَيْن ونُسخ من الركعتين الأُولَيَيْن عدم إجزائهما بانفرادهما. فالنسخ يتعلق بالركعتين الساقطتين[٤] على وجه وبالركعتين الباقيتين[٥] على وجه آخر، وهو عدم الإجزاء.

٤١٩ ـ فصل: اختلف الناس في الزيادة في النص: هل هي نسخ أم لا؟ فقال أهل العراق[١]: الزيادة في النص نسخ. وقال أصحاب الشافعي[١] وأكثر

---

(٥) في الأصل: ٤١ ظ.
(٦) في الأصل: لجميعها، وفي م وق: للمنع منها.
٤١٨ ـ (١) في م وق: فالعبادة.
(٢) في الأصل: قال.
(٣) هكذا في م وق، وفي الأصل: الاربع ركعات.
(٤) الكلمة ساقطة من م وق.
(٥) الكلمة ساقطة من م وق.

أصحابنا *كأبي[1] تمام*[2]: «الزيادة في النص[3] ليست[4] بنسخ».

وقال القاضي أبو بكر[1] *والقاضي أبو جعفر[1]*[2] وأبو الحسن بن القصار[1]: «إن الزيادة إذا غيّرت حكم المزيد عليه فجعلته غير مجزىء بعد أن كان مجزئاً وجب أن يكون نسخاً، مثل ما زِيدَ في صلاة الحَضَر وكانت ركعتين فجُعلت أربعاً، وصارت الركعتان غير مجزئة بعد أن كانت مجزئة؛ فإن هذا يكون نسخاً. وإن كانت الزيادة لا تغيّر حكم المزيد ولا تخرجه من الإجزاء إلى ضده لم يكن نسخاً، نحو أن يضاف إلى الخمس الصلوات[5] صلاة سادسة أو[6] إلى شهر رمضان شهر آخر، ويقال: جَلدُ الزاني مائة وعشرون[7] بعد أن كان مائة».

والدليل على أن الزيادة المغيرة لحكم المزيد نسخ لحكم الأصل أن الزيادة على الحكم التي هذه حالها تجعله[8] إذا فُعل منفرداً عنها بعد وجوبها غير واجب ولا مجزىء، وقد كان قبل وجوبها فرضاً شرعياً متعبداً به، فيجب لذلك أن يكون نسخاً للحكم من حيث غيرته وجعلته غير متعبد به.

ودليل ثانٍ[9] وهو أن الزيادة مع المزيد عليه إنما يجب جملته[10] بالخطاب الثاني، وما كان وجب بالخطاب الأول قد سقط

---

٤١٩ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.
(٣) النص: م و ق، وفي الأصل: النسخ.
(٤) في الأصل: ليس.
(٥) في الأصل: الخمس صلوات.
(٦) في الأصل: والى.
(٧) في الأصل: وعشرين، بدل: عشرون.
(٨) في الأصل: نجعله.
(٩) في م و ق: ثالث.
(١٠) حمله: م و ق.

واستؤنف جُملةً[11] فرض ثانٍ بخطاب ثانٍ[12]، فوجب كون هذه الزيادة نسخاً.

٤٢٠ ـ فإن قيل: لا يكون نسخاً لأن المزيد عليه يُفعل على الوجه الذي كان يُفعل عليه من قبل.

والجواب*[1] أنه لا معتبَر بنسخ جنسها وصورتها وإنما المعتبَر بإزالة حكمها الثابت بالنص المتقدم؛ فإذا صحّ ذلك وكانت الزيادة مزيلة للإجزاء[2] الثابت بالنص المتقدم كان ذلك نسخاً.

وجواب آخر وهو أنّا لا نسلم أن المزيد عليه يُفعل على الوجه الذي كان يفعل عليه قبل الزيادة، لأن المزيد عليه قد كان يفعل على الانفراد *فيكون مجزئاً، وهو الآن يفعل على الانفراد*[3] فلا يكون مجزئاً.

٤٢١ ـ أما هم فاحتجّ مَن نصر قولهم بأن النسخ في اللغة هو الرفع والإزالة، ثم خصّ في الشرع ببعض ما يتناوله[1] الاسم فقيل: «هو رفع الحكم الثابت بالنص». وهذه الحقيقة لا توجد في ما زِيدَ فيه، لأن الحكم الثابت بالنص باقٍ كما كان لم يزل ولم يرتفع، وإنما لزمته زيادة فلم يكن نسخاً. يدلك عليه أنك لو كتبت سطراً ثم كتبت بعده سطراً آخر لم يكن ذلك نسخاً للأول.

والجواب أن هذا خطأ لأنه وإن سلّمنا هذا الحدّ على ما فيه من

---

(١١) في الأصل: حمله.

(١٢) بخطاب ثانٍ: ساقط من الأصل.

٤٢٠ ـ (١) هذه نهاية ورقة ٤٩ و من المخطوط ق وبداية ٤٨ ظ؛ وتلك صورة أخرى من التداخل في ترتيب المادة الذي سبق أن أعلنّا عليه أكثر من مرة.

(٢) في الأصل: للاخرى.

(٣) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

٤٢١ ـ (١) في الأصل: تناوله.

التناقض فإن الزيادة على العبادة إذا جعلتها غير مجزئة بعد أن كانت مجزئة وجعلتها بعض جملة[٢] بعد أن كانت جملة فقد أزالت الزيادة[٣] حكمها وغيّرتها؛ فوجب أن تكون نسخاً. وأما إضافة السطر إلى ما تقدم فلم تغيّر حكمه ولا جعلته[٤] غير مجزىء بعد أن كان مجزئاً.

٤٢٢ ـ استدلوا أن الناسخ[١] ما لم يمكن[٢] الجمع بينه وبين المنسوخ في اللفظ؛ وههنا لو جمع بين الزيادة والمزيد عليه صحّ ووجب الجمع بينهما؛ فدلّ على أن ذلك ليس بنسخ.

والجواب أننا لا نسلّم أن الناسخ لا يصحّ أن يجمع [٤١ و][٣] بينه وبين المنسوخ في لفظ؛ وهو إذا فرض عليه صلاة ركعتين ثم قال له: «صَلِّ ركعتين وركعتين، فإن لم تفعل ذلك لم تجز[ئ]ـك[٤] صلاة ركعتين». فإن هذا يكون نسخاً.

٤٢٣ ـ استدلوا بأن من حكم النسخ أن يتناول الناسخ ما لم يتناول[١] المنسوخ؛ وفي مسألتنا لم[٢] يتناول ذلك وإنما تناول زيادة عليه.

والجواب أنّا لا نسلّم هذه الدعوى؛ وليس ما ذكره شرطاً في كونه نسخاً.

وجواب ثانٍ وهو أن الزيادة المغيرة للمزيد عليه قد تناولت

---

(٢) في الأصل: حمله.
(٣) الزيادة: ساقط من الأصل.
(٤) في الأصل: جعله.
٤٢٢ ـ (١) في م وق: النسخ.
(٢) في م وق: ما لم يكن من الجمع..
(٣) في الأصل: ٤٢ و.
(٤) في النسخ الثلاث: تجزك، والتصويب من اجتهادنا.
٤٢٣ ـ (١) في ق: يتناول، بدون: لم، وفي م وفي الأصل: غير واضحة.
(٢) في الأصل: فلم.

المنسوخ وأخرجته عن الإجزاء[٣] بعد أن كان مجزئاً؛ ولا اعتبار بتناول اللفظ، وإنما الاعتبار بتناول المعنى.

٤٢٤ ـ فصل: والدليل على أن زيادة ضرب عشرين على الثمانين أو زيادة صلاة على الصلوات الخمس ليس بنسخ، خلافاً لأصحاب أبي حنيفة[١]، أن هذه الزيادة لا تغيّر حكم المزيد عليه ولا تجعله مجزئاً بعد أن كان غير مجزىء. ألا ترى أنه *لا يجب عليه*[١م] إذا أراد إكمالَ[٢] المأمور به إعادةُ ضرب الثمانين ولا إعادةُ خمس صلوات، بخلاف مَن أمر بالظهر أربعاً فصلّى ركعتين ثم أراد الإتمام فلا بدّ أن يبتدىء الأربع الركعات[٣] من أولها؟ وهذا يدل على الفرق بين الموضعين ويبيّن أن زيادة العشرين على الثمانين ليس بنسخ لها لأنه لم يُزل حكمها الثابت.

٤٢٥ ـ فإن قالوا: ما أنكرتم من أن يكون نسخاً لأن الثمانين لا توصف بعد الزيادة بأنها حدٌّ كامل ولا يحلّ اعتقادها حدّاً كاملاً، وقد كانت قبل الزيادة توصف بذلك، فقد أُزيل حكمها الثابت لها بالخطاب المتقدم، فوجب أن يكون ذلك نسخاً؟

والجواب أن ما ذكرتم من امتناع الوصف للثمانين[١] بأنها حدٌّ كامل يوجب نسخ الوصف[٢] والتسمية لا نسخ الإجزاء[٣]؛ وأما منع الزيادة من اعتقاد المكلّف أن الثمانين هي جميع الحدّ فإن ذلك صحيح؛ إلا أنه لا يوجب ذلك النسخ. ألا ترى أن مَن افترض عليه

---

(٣) في الأصل: الاخرى.

٤٢٤ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(١ م) ما بين العلامتين ساقط من م ومثبت في ق، وفي الأصل: لا يجب عليهما.

(٢) في الأصل: كمال.

(٣) في ق: اربع الركعات، وفي م: اربع ركعات.

٤٢٥ ـ (١) للثمانين: ساقطة من الأصل.

(٢) نهاية ٤٨ ظ من ق وبداية ٥٠ و منه.

(٣) في الأصل: الاخرى.

الصوم والصلاة فقط وجب عليه أن يعتقد أن هذا جميع شرائع الإسلام؟ ثم إذا شرع بعد ذلك الحج والزكاة لم يجز أن يعتقد أن جميع شرائع الإسلام الصوم والصلاة فقط، ثم لا يجوز أن يُقال بعد ذلك: «نسخ الصومَ والصلاةَ زيادةُ[4] الحج والزكاة[5] وإضافتهما إليهما». فبطل ما تعلقوا به.

٤٢٦ ـ احتج مَن نصر قولهم بأن النسخ يغيّر الحكم عمّا كان عليه، وقد وجد التغيير بالزيادة، لأنه[1] إذا زاد في حدّ القذف عشرين فقد صارت[2] الثمانون بعض الواجب؛ وكان جميع الواجب، وكان يتعلق به ردّ الشهادة وصار لا يتعلق به ردّ الشهادة، فثبت أنه نسخ.

والجواب أنّا لا نسلّم هذا الحدّ في النسخ.

وجواب ثانٍ وهو أن هذه الزيادة لم تغيّر حكم المزيد وإنما أبقته على حاله مجزئاً كما كان، وورد الأمر بإضافة معنى آخر إليه من جنسه، وذلك لا يكون نسخاً؛ كما لو أضفتَ دراهم إلى دراهم أخرى[3] في كيس لم تقل: «نسخت الدراهم التي في الكيس!». وأما قولهم: «إنه كان جملة وصار بعضاً، وكان ردّ الشهادة يتعلق به ولا يتعلق الآن به» فإنه يبطل بالأمر بالصوم بعد الأمر بالصلاة؛ فإن الصلاة كانت جميع الواجب ويتعلق بها استحقاق الثواب وقبول الشهادة، وقد عريت من ذلك كله ولا يسمى[4] نسخاً. ويبطل[5] أيضاً

---

(٤) في الأصل: زيادة، بدون الباء.
(٥) الزكاة: ساقطة من الأصل.
٤٢٦ ـ (١) في الأصل: اليه.
(٢) في م وق: صار، بدون تاء التأنيث.
(٣) في الأصل: اخر.
(٤) في الأصل: تسمى.
(٥) في الأصل: ويبطل به ايضا.

إذا سقط بعض الثمانين في حدّ القذف فإنه قد تغير حكمه ولا يكون ذلك نسخاً عندهم.

٤٢٧ ـ احتجوا بأن التقدير في اللغة موضوع للمنع من الزيادة؛ فإذا وردت الزيادة أفادت إيجاب ما كان ممنوعاً؛ وهذه[١] حقيقة النسخ، وهو أن يجعل ما كان محظوراً واجباً.

والجواب أن هذا خطأ بلا خلاف بيننا وبينكم لأن التقدير بالعدد لا يقتضي منع الزيادة إلا عند القائلين بدليل الخطاب؛ وقد اتفقنا على إبطاله.

وجواب ثانٍ وهو أنه يبطل به إذا نقص من المائة عشرون[٢]؛ فإن تقدير الحدّ بماية يقتضي إيجاب إتمامها[٣] والمنع من النقص منها؛ ثم ينقص منها فلا يجب إتمامها؛ ويجوز النقص منها ولا يكون ذلك [٤١ ظ][٤] نسخاً.

٤٢٨ ـ **فصل**: وعلى هذا الذي ذكرنا يجب أن يكون الشرط إذا زِيدَ في العبادة قبل أن تفرض الصلاة ويستقر حكمها دون طهارة، ثم تفرض الطهارة شرطاً في صحة الصلاة فإن ذلك يكون نسخاً. وأما ما ورد بعد ذلك من الزيادة التي هي نقص من معنى المزيد عليه، مثل زيادة الترتيب والموالاة في الطهارة[١] واشتراط الإيمان في الرقبة مما يكون مقيداً[٢] بصفة من صفات المزيد عليه، فإن هذا إن كان ورد بعد أن عُلم استقرار الوضوء وعُلم إجزاؤه من غير موالاة ولا ترتيب وعُلم

---

٤٢٧ ـ (١) في الأصل: وهذا.
(٢) في الأصل: عشرين.
(٣) في م وق: تمامها.
(٤) في الأصل: ٤٢ ظ.

٤٢٨ ـ (١) الطهارة: ساقطة من الأصل.
(٢) في م وق: تقييدا.

إجزاء الرقبة التي ليست بمؤمنة، فإن هذا لا[٣] يكون نسخاً، وهو من باب النقص لا من باب المزيد؛ وإن ورد متصلاً بالخطاب أو قبل أن يعلم استقرار إجزائه كان ذلك تخصيصاً.

فصل في بيان
ما يقع به النسخ وما يدخله النسخ

٤٢٩ ـ لا خلاف بين الأمة في جواز نسخ القرآن بالقرآن والخبر المتواتر بالخبر المتواتر وخبر الآحاد بخبر الآحاد ونسخ الفعل بالفعل. ويدخل النسخ في جميع أنواع الخطاب إذا استقر حكمه من النص والظاهر وفحوى الخطاب ولحنه. واختلف الناس في جواز **نسخ القرآن بالسنّة المتواترة**، فذهب أكثر الفقهاء وأهل العلم إلى جوازه من جهة العقل والسمع جميعاً؛ وقد وجد ذلك *وبه قال القاضي أبو الفرج[١] ونسبه إلى مالك[١]؛ وقال ابن بكير[١] من أصحابنا: «لا ينسخ القرآن إلاّ القرآن»*[٢]؛ وقال الشافعي[١]: «لا يجوز ذلك من جهة العقل»؛ وقال أبو العباس بن سُريج[١]: «يجوز ذلك من جهة العقل ولكنه لا يوجد».

والدليل على جوازه من جهة العقل ما علم من تساوي حال القرآن والسنّة المتواترة في وجوب العلم والقطع على الحكم الثابت بهما؛ وكلٌّ من عند اللّه؛ فإذا جاز نسخ القرآن بالقرآن جاز نسخ القرآن بالسنّة المتواترة الموجبة للعلم لأنه ليس في نسخه بها وجه من وجوه[٣] الإحالة.

---

(٣) لا: ساقطة من الأصل.

٤٢٩ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) ما بين العلامتين ناقص من م و ق.

(٣) من وجوه: ساقطة من الأصل.

٤٣٠ ـ فأما مَن أحالَ ذلك من جهة العقل فقد احتجّ بأنه[١] لو نسخ القرآن بالسنّة لارتفع دليل النبوّة.

وهذا خطأ لأن الثابت الرسم منه *أنه مُعجز*[٢]، بل آية الدّين وحدها.

وجواب آخر وهو أنه لو نسخ القرآن كله بالسنّة[٣] لم يرتفع دليل النبوّة لأن دليل النبوّة هو أنه ظهر من جهته وأعجز الأمة الإتيانُ بمثله، فنسخُه بعد ذلك لا يبطل الدليل؛ كما أن قتل ناقة صالح[٣م] ـ عليه السلام ـ لم يبطل[٤] دليل نبوّته، وكذلك فإن عصى موسى[٣م] ـ عليه السلام ـ قد رجعت إلى ما كانت عليه والبحرُ قد رجع إلى ما كان عليه بعد أن انفلق ثم لم يبطل ذلك مُعجز موسى ـ ﷺ[٥] ـ وكون ذلك دليلاً على نبوّته[٦].

وجواب ثالث وهو أن لزوم الحكم بالآية ليس فيه دليل على النبوّة، وإنما الدليل على النبوّة[٧] في النظم[٨] والفصاحة والبلاغة وما تضمنه من علم الغيب. يدلك على ذلك أن الأحكام تثبت بأقوال النبي ـ ﷺ[٩] ـ وليس شيء من ذلك معجزاً ولا يدل شيء من ذلك على نبوّته.

٤٣١ ـ واستدلوا بأن نسخ القرآن بالسنّة يوجب الارتياب بالنبي ـ ﷺ[١] ـ

---

٤٣٠ ـ (١) في م وق: بان.
(٢) ما بين العلامتين هكذا في م وق: ءاية معجزة.
(٣) في الأصل: السنة.
(٣ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٤) في م وق: تبطل.
(٥) صيغة التصلية ساقطة من الأصل.
(٦) في الأصل: ثبوته.
(٧) على النبوّة: ساقطة من الأصل.
(٨) في م وق: النظر.
(٩) في م وق: عليه السلام.
٤٣١ ـ (١) في م وق: عليه السلام.

واتهامه بالافتراء على اللّه ـ تعالى[٢].

والجواب أن هذا خطأ لأنه لو منع هذا من نسخ القرآن بالسنّة لمنع من نسخ القرآن بالقرآن؛ وقد أخبر بذلك ـ تعالى ـ بقوله: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ واللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ، قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ؛ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[٣]. وإذا ثبت أن هذا لا يمنع من نسخ القرآن بالقرآن وجب أن لا يمنع من نسخ القرآن بالسنّة؛ وكان يجب أيضاً على اتباع[٤] هذا التعليل أن لا يتعبد بذبح البهائم وحمل الدِّيَة على العاقلة، فإن هذا كله مما ارتابت[٥] به البراهمة[٦] وجعلته حجّة في إبطال النبوّة.

٤٣٢ ـ فصل: ودليلنا على ثبوت ذلك من جهة السمع ـ خلافاً لابن سريج[١] في تجويزه ذلك من جهة العقل وقوله أنْ لم يرد به شرع ـ أن قوله ـ ﷺ ـ أن اللّه ـ عزّ وجلّ[٢] ـ قد أعطى كلّ ذي حقٍّ حقّه؛ «فَلا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»[٤٢ و][٣] نَسَخَ قوله ـ تعالى: ﴿ والْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ ﴾[٤].

٤٣٣ ـ فإن قال: لا نسلّم أنه منسوخ بهذا الخبر، بل يجوز أن يكون هذا قد نسخ حكمه بمعنى آخر، وورد هذا الخبر مؤكداً أو مبيّناً عن[١] ذلك الناسخ.

---

(٢) تعالى: ساقطة من م وق.
(٣) الآية: ١٠١ من سور النحل (١٦).
(٤) في م وق: اتساع.
(٥) في م وق: ارتاب.
(٦) أنظر التعليقات على الأعلام.
٤٣٢ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) الصيغة ساقطة من الأصل.
(٣) في الأصل: ٤٣ و.
(٤) جزء من الآية: ١٨٠ من سورة البقرة (٢).
٤٣٣ ـ (١) ومبينا عن: في الأصل، وفي م وق: ومنبئا على.

والجوابُ أن هذا غلط لأننا إذا جوّزنا نسخ القرآن بالسنّة ورأينا آية منسوخة وخبراً في معنى الناسخ لها وجب حمله على أنه هو الناسخ بحكم الظاهر؛ وإنما يتأول ذلك مَن يُحيل ذلك من جهة العقل.

وجواب آخر وهو أنه لو جاز أن يُقال هذا في نسخ القرآن بالسنّة مع وجوده والقول بجوازه لجاز أيضاً لآخر أن ينفي أن في القرآن ناسخاً للقرآن أيضاً، وإن وجد ما يصحّ أن يكون ناسخاً. وفي اتفاقنا على إبطال ذلك دليل على ما قلناه.

ومن ذلك أيضاً قوله ـ عليه السلام[٢]: «البِكْرُ بِالبِكْرِ جَلْدُ مِايَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ؛ وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِايَةٍ والرَّجْمُ»[٣] نسخ قوله ـ تعالى[٤]: ﴿وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ؛ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾[٥].

٤٣٤ ـ احتج مَن منع ذلك بقوله ـ تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ! قُلْ: مَا يَكُونُ لِيَ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي، إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾[١].

والجواب أننا نقول بموجب هذه الآية لأنه[٢] ليس للنبي ـ ﷺ ـ أن ينسخ آية ولا حكماً من تلقاء نفسه، وإنما يرد عليه

---

(٢) في م وق: ﷺ.
(٣) في م وق: ونسخ.
(٤) تعالى: ساقطة من الأصل.
(٥) الآية: ١٥ من سورة النساء (٤).
٤٣٤ ـ (١) جزء من الآية: ١٥ من سورة يونس (١٠)؛ هكذا وردت في الأصل، وفي م وق استهلّت بقوله: وقال الذين لا يرجون...
(٢) في م وق: انه.

وحي بتحليل ما حرّمه القرآن أو تحريم ما أحلّه القرآن، فيعبّر[٣] عن ذلك الوحي بعبارته.

وجواب آخر وهو أن هذا إنكار على من طالبه بأن يأتي بقرآن غير هذا القرآن[٤] أو يبدله بقرآن أيضاً، ولم يطالبوه بتغيير الأحكام؛ فأمره الباري ـ تعالى ـ أن يخبرهم أنه ليس للنبيّ ولا لأحد من البشر تبديله؛ وليس هذا من معنى نسخ حكمه في شيء.

٤٣٥ ـ استدلوا بقوله ـ تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾[١]، فأخبر ـ تعالى ـ أنه هو الناسخ دون نبيّه ـ عليه السلام[٢] ـ وأنه هو الآتي بخيرٍ منها دون نبيّه ـ ﷺ[٣]؛ وعقب ذلك بقوله ـ تعالى: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[٤]. ولو كان هو ـ ﷺ ـ الناسخ لكان هو القادر على النسخ. فثبت بذلك أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنّة.

والجواب أن النبي ـ ﷺ ـ لا ينسخ بسنّته شيئاً في الحقيقة، وإنما يبيّن بسنّته أن اللّه قد أزال حكم الآية. فالنسخ على الحقيقة مضاف إلى اللّه ـ تعالى ـ سواء كان النسخ بالقرآن أو[٥] بالسنّة؛ وهو القادر على إفهامنا إزالة حكم كلامه. فبطل ما تعلقوا به.

٤٣٦ ـ استدلوا أيضاً من هذه الآية بقوله ـ تعالى: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا ﴾[١] فدلّ بذلك على أن الناسخ يكون قرآناً مثلها أو خيراً منها.

---

(٣) في م وق: فيبين.
(٤) القرآن: ساقطة من م وق.
٤٣٥ ـ (١) جزء من الآية: ١٠٦ من سورة البقرة (٢).
(٢) هكذا في الأصل، وفي م وق: صلى الله عليه.
(٣) صيغة التصلية ساقطة من م وق.
(٤) جزء من الآية: ١٠٦ من سورة البقرة (٢).
(٥) حرف العطف ساقط من م وق.
٤٣٦ ـ (١) أنظر البيان ١ من الفقرة ٤٣٥.

والجواب أن هذا باطل لأن القرآن لا يكون بعضه خيراً من بعض؛ وإنما أراد[٢] أن التعبّد لنا بالحكم الناسخ خير[٣] من التعبد بالحكم المنسوخ، وذلك بأن العمل أخفّ والثواب مثله أو[٤] يكون العمل مثله والثواب على الناسخ أجزل، ولا يقتضي ذلك أن يكون من جنسه. وقد يقول القائل: «لا آخذ منك الثوب إلّا وأُعطيك خيراً منه» وهو يريد أن يعطيه عيناً أو رَبْعاً. فليس في ظاهر هذا[٥] الخطاب ما يدل على أنه يأتي بقرآن.

٤٣٧ ـ قالوا: فقد قال ـ تعالى: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾[١]؛ ولا يجوز أن تكون السنّة خيراً من القرآن ولا أجزل ثواباً، لأن لنا في القرآن أجر التلاوة وثواب العمل بحكمه وثواب الاستدلال به على صدق[٢] الرسول ـ ﷺ[٣]؛ وليس لنا[٤] في السنّة إلّا ثواب العمل بحكمها فقط.

والجواب أنه لا يمتنع أن يثيب ـ تعالى[٥] ـ على العمل بالسنّة أكثر مما يثيب على تلاوة الآية[٦] والاستدلال بها والعمل بموجبها.

وجواب ثانٍ وهو أننا إنما نناظر على نسخ نفس الحكم وتبقية التلاوة والاستدلال بالآية.

٤٣٧ م ـ فإن قالوا: لم تفرّق الأمة بين جواز نسخ التلاوة ونسخ الحكم الثابت بالتلاوة.

---

(٢) الفعل ساقط من الأصل.
(٣) في م وق: خيرا.
(٤) في م وق: ويكون، وفي الأصل: او...
(٥) اسم الإشارة ساقط من م وق.

٤٣٧ ـ (١) أنظر البيان ١ من الفقرة ٤٣٥.
(٢) صدق: ساقطة من الأصل.
(٣) في م وق: عليه السلام.
(٤) في الأصل: وليس لنا الا في...
(٥) في م وق: عز وجل.
(٦) في الأصل: على تلاوته، وفي م وق: على: تلاوة الاية.

والجواب أن هذا غلط لأن من أهل الأصول مَن جوّز نسخ حكم الآية بالسنّة دون الآية.

وجواب ثالث وهو أنه لم يقل: «نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا[1] نَاسخاً ونأت[2] بخير منها [٤٢ ظ][3] غير ناسخ»؛ بل يجوز أن يبتدىء ـ سبحانه[4] ـ بإعطاء المكلَّف أموراً تُوفِي على الخبر[5] في ما نسخ عنه من نِعَم مجددة[6] لا ضرر فيها؛ ويجوز أن يبتدئه بعبادات أُخر مستأنفات مثبتة[7] لقرآن يكون ثوابها أعظم من ثواب المنسوخ.

٤٣٨ ـ فإن قالوا: لما قال ـ تعالى ـ عقيب[1] قوله ـ تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]، دلّ[3] على أنه تَمدَّح[4] بكونه قادراً على أن ينسخ حكم الآية بآية فيها من البلاغة والإعجاز ما لا يقدر عليه سواه.

والجـواب أنه ـ تعالى ـ لم يحصر القدرة على نظم القرآن من غيرها؛ ويحتمل أن يكون تَمَدَّح[5] بانفراده بالقدرة على النسخ بقول

---

٤٣٧ م ـ (١) جزء من الآية: ١٠٦ من سورة البقرة (٢).
(٢) هكذا في الأصل، وفي م وق: وقد ياتي.
(٣) في الأصل: ٤٣ ظ.
(٤) حرف الجر ساقط من الأصل.
(٥) في م وق: الخير.
(٦) في الأصل: بحده.
(٧) في الأصل: مسنة.

٤٣٨ ـ (١) في ق: عقـب، وفي م وردت مفسوخة في المصوّرة من المخطوط.
(٢) جزء من الآية: ١٠٦ من سورة البقرة (٢).
(٣) ورد الفعل في المضارع في م وق.
(٤) في م وق: يمدح.
(٥) في م وق: يمتدح.

رسول مؤدٍّ[٦] مبلغ يُظهر هو - تعالى - المعجزات على يديه، ولا يقدر[٧] على هذا غيره.

٤٣٩ - فإن قالوا: إن ظاهر قوله - تعالى -[١] يقتضي أنه تَمَدَّح[٢] بالقدرة على ما سلف من القول؛ ويدل[٣] على ذلك أن العربي إذا قال: «لا يقتل منّا بنو فلان رجلاً إلاّ قتلنا منهم اثنين، ألم نعلم[٣م] أننا[٤] قادرون؟» اقتضى ذلك كونهم قادرين على الأخذ بالثأر.

والجواب أن هذا غير صحيح لقيام الدليل على أن كلامه غير مقدور ولا مفعول؛ فوجب صرف الكلام عن ظاهره.

وجواب ثانٍ وهو أننا إذا حملنا هذا اللفظ على الظاهر فإنه يقتضي أنه قادر على الإتيان بمثلها وخير منها؛ وليس في الكلام ما يدل على أن هذا هو الناسخ. ويجوز أن يكون الناسخ غير المثل والخبر[٥]. فبطل ما تعلقوا به.

٤٤٠ - **فصل: عندنا يجوز نسخ القرآن للسنّة**؛ وبه قال عامّة شيوخنا. وقال الشافعي[١]: «لا يجوز ذلك».

والدليل على ذلك ما قدّمناه من جواز نسخ السنّة للقرآن والقرآن للقرآن[١م]. وكذلك يجوز نسخ القرآن للسنّة.

ومما يدل على ذلك اتفاق الجميع على أن الرسول - ﷺ[٢] - لو

---

(٦) في م وق: رسول هو مبلغ.

(٧) في م وق: والقادر، بدل الفعل المضارع المنفي.

٤٣٩ - (١) الصيغة ساقطة من الأصل.

(٢) في م وق: يمدح.

(٣) حرف العطف ساقط من الأصل.

(٣ م) في م وق: يعلم.

(٤) هكذا في الأصل، وفي م وق: انا.

(٥) في م وق: الخير.

٤٤٠ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(١ م) للقرآن: ساقطة من الأصل.

أتى بلفظ يوجب نفي حكم سنّة متقدمة لوجب كونه ناسخاً لها لِمُضادّة حكمه لحكمها؛ وبهذا يعلم الناسخ والمنسوخ. وكذلك إذا أنزل القرآن بنفي حكم السنّة وإزالتها وجب كونه ناسخاً لها. وقال الشافعي: «إنه يجوز أن يرد القرآن بنفي حكم ثابت بالسنّة، ولكنه لا يقع النسخ به حتى يكون مع القرآن سنّة يقع النسخ بها». وهذا غلط، لأنه لو جاز أن يُقال هذا في القرآن إذا ورد بنفي حكم ثبت[٣] بالسنّة لجاز أيضاً أن يُقال في السنّة إذا وردت بنفي حكم ثبت بالسنّة؛ ويؤدّي ذلك إلى أن لا يعلم ناسخ جملة. وإن لم يجب هذا لم يجب ما قلتموه.

ودليل ثالث وهو أن رتبة القرآن أرفع من رتبة السنّة، وقد بينّا من قبل نسخ القرآن بالسنّة؛ فلأن يجوز نسخ السنّة بالقرآن أولى وأحرى.

٤٤١ ـ وروي عن ابن سُريج[١] أنه كان يُجيز ذلك، إلاّ أنه زعم أن ذلك لم يرد في الشرع.

وممّا ورد من ذلك تقرير القرآن لوجوب صلاة الخوف لوقتها بعد أن كانت السنّة وردت بتأخيرها إلى حين زوال الخوف. ومنه قوله ـ تعالى: ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾[٢] بعد أن ثبت بالسنّة التوجّه إلى بيت المقدس[١]. ومن ذلك قوله ـ تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾[٣] بعد أن قرر الرسول ـ ﷺ[٤] ـ في العهد والصلح ردّ المسلمين إليهم.

---

(٢) صيغة التصلية ساقطة من م وق.

(٣) في م وق: ثابت.

٤٤١ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) جزء من الآية: ١٤٤ أو ١٤٩ أو ١٥٠ من سورة البقرة (٢).

(٣) جزء من الآية: ١٠ من سورة الممتحنة (٦٠).

(٤) في م وق: عليه السلام.

٤٤٢ ـ فصل: لا خلاف بين مَن يحتج بخبر الآحاد في جواز نسخ أخبار الآحاد بعضها ببعض.

ومما يدل على ذلك ما ورد في الشرع من إباحة الانتباذ بعد حظره وحظر المتعة بعد إباحتها. وأما نسخ القرآن والسنّة المتواترة بأخبار الآحاد فقد اختلف في ذلك. فذهبت طائفة إلى المنع من ذلك عقلاً؛ وجوّزت ذلك طائفة من جهة العقل، وقالت: «لم يرد به شرع في زمن الرسول ـ ﷺ ـ ولا بعده». وذهبت طائفة إلى أنه قد ورد به شرع في زمن الرسول ـ ﷺ ـ وهو الصحيح.

والدليل على ذلك ما ظهر من تحوّل أهل قُباء[1] بخبر الآتي، وقد كانوا يعلمون استقبال بيت المقدس[1] من دين النبي ـ ﷺ ـ ضرورة.

٤٤٣ ـ فإن قالوا: يجوز أن يكون[1] مع خبر ذلك[2] الآتي خبر غيره [٤٣ و][3] مِمَّن يوجب خبرُهم العلمَ.

والجواب أن هذا غلط، لأنه لو جاز أن يقال هذا في مسألتنا هذه لجاز أن يقال: «إن كل خبر من أخبار الآحاد عملت به الصحابة لم يُعمل به حتى قارنته أخبار أوجبت العلم». وفي هذا إبطال العمل بخبر الآحاد.

٤٤٤ ـ استدلّ مَن منع ذلك من جهة العقل بأن حكم القرآن والخبر المتواتر ثابت معلوم، وخبر الواحد مُوجِبه مظنون؛ ولا يجب رفع معلوم وتركه[1] بمظنون غير معلوم.

---

٤٤٢ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

٤٤٣ ـ (١) اسم الإشارة ساقط من م وق، وفي الأصل: ان يكون مع ذلك مع...

(٢) ذلك: ساقط من الأصل.

(٣) في الأصل: ٤٤ و.

٤٤٤ ـ (١) في الأصل: مضمون، وفي ق: بمضمون، وفي م نقص مقدار ٥ كلمات بما فيها هذه الكلمة.

وهذا ينتقض[٢] بأمرين: أحدهما اتفاقنا وإياهم على صحة ورود التعبد بالزوال عن حكم العقل المعلوم في إيجاب ما لا يوجبه وتحريم ما لا يحرّمه بخبر الواحد المظنون.

والجواب الآخر أن قوله: «إن ثبوت الحكم الثابت بالقرآن أو الخبر المتواتر معلوم» غير مسلم لأنه مع ورود خبر الآحاد بِرَفْعه[٣] غير متيقن ثبوته؛ ولو تُيقن ثبوته لقطع بكذب الخبر الواحد برفعه.

٤٤٥ ـ فصل: إذا ثبت ذلك فإنه لا يجوز ذلك بعد الرسول ـ عليه السلام[١] ـ للإجماع على ذلك لا من جهة فرق بينها.

٤٤٦ ـ فصل: قول الصحابي لا يقع به النسخ لأنه مذهب وليس بحجة؛ وما ليس بحجة فلا يُزيل حكماً ثبت بحجة ولا ينسخ أيضاً لأنه لم يثبت به حكم[١] فيُزال. فأما إذا قال الصحابي: «نسخت آية كذا» فذهب القاضي أبو بكر[٢] *والقاضي أبو[٢] جعفر*[٣] إلى أن هذا لا يقع به النسخ، ذكر الناسخ أو لم يذكره. وقال غيره: «إن ذكر الناسخ لم يقع به النسخ وإن لم يذكره[٤] وقع النسخ». وقال آخرون: «يقع به النسخ على كل حال».

قال القاضي أبو الوليد[٥] ـ رحمه الله[٣]: وأبين الأقوال عندي في ذلك قول القاضي أبي بكر[٢] أنه لا يقع النسخ بقوله وينظر في ما أورده من الناسخ؛ فإن أمكن الجمع بينه وبين ما ادّعى أنه

---

(٢) في الأصل: ينتقض، وفي م وق: منتقض.
(٣) الكلمة ساقطة من الأصل.
٤٤٥ ـ (١) في م وق: صلى الله عليه.
٤٤٦ ـ (١) في م وق: حكم قران، بدل: حكم فيزال.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٤) في الأصل: يذكر، فقط بدون الضمير.
(٥) هو طبعاً أبو الوليد الباجي.

منسوخ استعملا جميعاً، وإن لم يمكن[٦] ذلك أثبت النسخ وأقرّه[٧].

والدليل على ذلك أن هذا قول واحد من الصحابة وقد بيّنّا أن الظاهر من مذهب مالك[٢] ـ رحمه اللَّه ـ أنه لا حجة فيه بمجرده؛ وإذا أمكن الجمع بين الخبرين كان أولى من إسقاط أحدهما على وجه النسخ لأن كل واحد من الخبرين حجة فلا يجوز إسقاطه لقول ليس بحجة.

٤٤٧ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بأن الصحابي أعلم بالتأويل ومراتب التنزيل؛ فإذا أخبر أن إحدى الآيتين ناسخة للأخرى وجب أن يحكم بقوله ويُصار إليه.

والجواب أنه لو وجب هذا لكونه أعلم بالتأويل ومراتب التنزيل لوجب أن يكون قوله في جميع أحكام الشريعة حجة لهذا المعنى. ولما أجمعنا على أنه يجوز خلافه في أحكام الشريعة مع ما ذكرتم جاز في مسألتنا مثله.

وجواب آخر وهو أنه يجوز أن يقول هـذا لِـرَأيٍ رآه، وقد أجمعنا على أنه ليس بمعصوم؛ فيجب النظر في الوجه الذي له[١] قاله، كما يجب النظر في الدليل الذي له ثبت الحكم.

٤٤٨ ـ **فصل: لا يصحّ أن يقع النسخ بالإجماع** لأن الإجماع لا يصدر إلاّ عن دليل. فإذا أجمعت الأمة على إزالة حكم ثبت بالكتاب أو السنّة كان ذلك دليلاً على ثبوت دليل وقع النسخ به. ولا يجوز أن ينسخ بالإجماع لأن الإجماع ليس بدليل، إنما هو صادر عن الدليل الذي

---

(٦) في الأصل: يكن.
(٧) ضمير الفعل من الأصل فقط.
٤٤٧ ـ (١) له: ساقطة من الأصل.

ثبت[١] به الحكم من الكتاب أو السنّة. وليس يجوز رفع حكم[٢] الكتاب والسنّة بعد النبي - ﷺ - وانقطاع الوحي. فلا يصحّ لذلك[٣] نسخ بالإجماع[٤].

٤٤٩ - **فصل**: اتفق الدهماء من الفقهاء وأصحاب الأصول على أنه **لا يصحّ النسخ بالقياس**. وقال أبو القاسم الأنماطي[١]: «يجوز النسخ بالقياس الجليّ». وهذا ليس بخلاف لأن القياس الجليّ عنده مفهوم الخطاب؛ وذلك ليس بقياس في الحقيقة وإنما يجري مجرى النطق. وقالت طائفة شاذة: «إنه يجوز النسخ بكل ما يقع به التخصيص». وهذا فيه تفصيل؛ وذلك أن **القياس** على ضربين: قياس منصوص على علّته، وقياس غير منصوص على علته.

فأما **المنصوص على علّته** فمثل أن يقول: «حُرّمت عليكم الخمر [٤٣ ظ][٢] لأجل ما فيها من الشدّة والنهي عن ذكر اللّه وعن الصلاة». ولو قال في مَن أعتق شِقْصاً له[٣] من عبده[٤] إنه[٥] يقوَّم عليه لأجل أنه[٦] أعتق شِقْصاً له في مملوك. فهذا يجوز أن ينسخ به مع التعبد بالقياس ويرفع به حكم تحليل الأنبذة التي فيها الشدة والنهي عن ذكر اللّه لأنه بمنزلة الاسم الشامل لكل ما فيه تلك العلّة. ولا فرق في ذلك بين أن ينصّ الرسول - ﷺ - على العلّة[٧] بنطق

---

٤٤٨ - (١) في م وق: يثبت.
(٢) حكم: ساقطة من م وق.
(٣) في م وق: بذلك.
(٤) في م وق: الاجماع، فقط بدون حرف الجر.

٤٤٩ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في الأصل: ٤٤ ظ.
(٣) له: ساقطة من م وق.
(٤) في الأصل: من عبد، بدون الضمير.
(٥) انه: ساقطة من الأصل.
(٦) لأجل أنه: ورد محلها في الأصل: لانه.
(٧) على العلّة: ساقطة من م وق.

وبين أن يعلم ذلك بقصده[٨] عند ذكره بعض ما نهى عنه. وذلك نحو قوله - عليه السلام[٩] -: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ». وقد اتفق على أنه علم من قصده أنه إنما نهى عن ذلك لأن الغضب يمنع من استيفاء حجة الخصمين. فيجب أن يكون كل أمر قاطع عن ذلك بمثابته.

والضرب الثاني من القياس ما استُنبطت علّته، وهو[١٠] الذي لا يجوز أن ينسخ به.

٤٤٩ م - والدليل على ذلك ما قدّمناه من وجوب فساد القياس إذا عارض النص؛ وقد أجمع على أنه لا يجوز النسخ بما ليس[١] بدليل.

ومما يدل على ذلك إجماع الصحابة[٢] على ترك القياس للخبر واشتهار قول الأئمة منهم: «لولا هذا لقضينا فيه برأينا! وكدنا أن نقضي فيه برأينا!»، وما ثبت عن جميعهم من تطلب[٣] الأحكام من النصوص والأخبار. فإذا لم يجدوا ذلك عدلوا إلى القياس.

ومما يدل على ذلك أن العلّة المستخرجة من شرطها أن تكون موافقة للنص ويشهد لها. فإذا نقضها النص[٤] بطلت وكان الأخذ بالنص أولى. فلا يجوز لذلك نسخ النص بالقياس المستنبط العلّة.

٤٥٠ - فصل: إذا ثبت ذلك فإن العلّة المستنبطة على ضربين: أحدهما أن

---

(٨) في م و ق: من قصده.

(٩) في م و ق وردت صيغة التصلية هكذا: صلى الله عليه. وهي ترد بهذه الصورة في كل الحالات تقريباً. فلذلك لا ننبّه عليها إذا سقطت منها فقط: وسلّم، واتفقت مع الأصل في الباقي.

(١٠) في م و ق: وهاذا الذي.

٤٤٩ م - (١) بما ليس: ساقطة من الأصل.

(٢) بداية نقص من ق يتمثل في صفحة تقريباً.

(٣) في م: طلب.

(٤) في الأصل هكذا، وفي م: فاذا ناقضها بطلت.

تستنبط من خطاب متأخر عن الخطاب المُعارِض لها. فهذا قد كان يجوز أن يرد الشرع بنسخها للخطاب المتقدم، وإنما يمنع من[1] ذلك الشرع. **والضرب الثاني** أن تكون العلّة مستخرجة من خطاب متقدم على الخطاب المعارض لها. فهذا يستحيل[2] أن يرد شرع بنسخها للخطاب المتأخر عنها لأن المفهوم من العلّة المستنبطة تحريم المباح بذلك الخطاب، ثم يرد الخطاب المنسوخ بعد العلّة الناسخة بالإباحة. فيجتمع الحظر والإباحة في حكم واحد في حال واحدة[3] وذلك يمنع التكليف.

---

٤٥٠ ـ (١) حرف الجر ساقط من م.

(٢) في م: فقد استحيل، بدل ما ورد في الأصل: فهذا يستحيل.

(٣) في حال واحدة: ساقطة من م.

IV

[باب أقسام أدلة الشرع - الكلام في الأصل :]

القول في الإجماع وأحكامه

٤٥١ ـ الإجماع في كلام العرب على معنيين: **أحدهما العزم على الشيء**، من قولك: «أجمعتُ على فعل كذا وكذا» إذا عزمتَ على تنفيذه وإمضائه. **والثاني** عبارة عن الإجماع على القول والفعل المجتمع[١] عليه. وذلك مأخوذ من اجتماع الشيء وانضمام بعضه إلى بعض. فإذا قلتَ: «أجمعت الأمة على الحكم» فإنه يحتمل الأمرين جميعاً، أحدهما[٢] أنها عزمت على إنفاذه والثاني أنها اجتمعت[٣] على القول به وتصويبه.

٤٥٢ ـ **فصل: إذا ثبت ذلك فإن إجماع الأمة حجة شرعية** وإن كان يجوز الخطأ عليها من جهة العقل كما يجوز على سائر الأمم من اليهود[١] والنصاري[١]. إلا أن الشرع قد ورد بأن هذه الأمة قد خُصّت بأنها لا تجمع[١م] على خطإ. هذا قول أكثر الأمة. وذهبت طائفة إلى أنه يستحيل إجماعها على الخطأ وأن ذلك معلوم من جهة العقل.

والدليل على ما ذهبنا إليه إجماع سائر المِلَل على المُحال؛ فاليهود قد أجمعت على تكذيب عيسى[١] ومحمد ـ ﷺ[٢] ـ في ادّعائهما

٤٥١ ـ (١) في م: المجمع.
(٢) أحدهما: ساقطة من م.
(٣) في م: اجمعت.

٤٥٢ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١ م) في م: تجتمع.
(٢) وردت صيغة التصلية في م هكذا: عليهما السلام.

نسخ شريعة موسى[١] ـ عليه السلام[٣] ـ؛ والنصارى *أيضاً قد أجمعت على القول بالتثليث وأجمعت على تكذيب محمد ـ عليه السلام ـ في النبوّة؛ وأجمعت اليهود والنصارى*[٤] على صلب عيسى بن مريم ـ عليه السلام[٥]. وهذا كله باطل. ولا فرق في العقل بين المسلمين وبين اليهود والنصارى، وإنما ميّز[٦] بينهم في ذلك السمع.

٤٥٣ ـ استدل مَن ذهب إلى ذلك أن العقل قد أحال عليهم الاجتماع على الكذب وافتعاله، فكذلك يحيل اجتماعهم على اعتقاد الباطل.

والجواب أن هذا يبطل باليهود[١] والنصارى[١]؛ فإنه يستحيل على جميعهم افتعال الكذب والإجماع عليه، وقد وُجد [٤٤ و][٢] منهم الإجماع على اعتقاد الباطل.

٤٥٤ ـ استدلوا بأن اللّه ـ تعالى ـ لا يجوز أن يخلي زماناً من أزمنة التكليف من حجة تقوم بالحق. فإذا عُلم انختام[١] النبوّة وفساد ما تقوله[٢] الإمامية من[٢م] عصمة الإمام المنصوص عليه لإقامة[٣] الدين وجب أن تكون الحجة في الإجماع. ولو جوّزنا إجماع الأمة على خطإٍ لبطل التكليف.

والجواب أن هذا التعليل يوجب أن لا يجتمع اليهود[٢م] ولا[٤] النصارى[٢م] على باطل أيضاً لئلا يبطل التكليف في الفترة.

---

(٣) الصيغة ساقطة من م.

(٤) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

(٥) الصيغة ساقطة من م.

(٦) في م: فرق.

٤٥٣ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) في الأصل: ٤٥ و.

٤٥٤ ـ (١) في الأصل: انحتام.

(٢) نهاية النقص في ق.

(٢ م) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) في م و ق: لاداء.

(٤) لا: ناقصة من الأصل.

وجواب ثانٍ وهو أن الحجة تبقى بعد انختام[1] النبوّة في أدلة العقول والسمع المنقول وما يستنبط منه.

٤٥٥ ـ فصل: إذا ثبت ذلك فإن الذي يدل على أن الأمة لا تجمع[1] على خطإٍ من جهة السمع ـ خلافاً للإمامية[2] والجُبّائي[2] ـ أمران: **الكتاب والسنّة**. والذي يدل على ذلك من الكتاب قوله ـ تعالى: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً ﴾[3].

ووجه الاستدلال من الآية أنه ـ تعالى ـ توعّد على اتباع غير سبيل المؤمنين ـ *وذلك يقتضي كونه أمر باتباع سبيل المؤمنين*[4] ـ من وجهين: **أحدهما** أن العربي إذا قال لِمَن تلزمه طاعته[5]: «إن تبعتَ غير سبيل زيد عاقبتُك» فُهم منه أنه قد أوجب عليه اتباع سبيل زيد. **والثاني** أنه إذا[6] علم أن المكلَّف لا بدّ أن يكون مأموراً باتباع سبيل مع بقاء التكليف ـ ولا سبيل إلاّ سبيلان: سبيل المؤمنين وغير سبيل المؤمنين، *وقد نهى عن غير سبيل المؤمنين*[7] ـ فقد أمر باتباع سبيل المؤمنين لاستحالة خلوِّه من السبيلين مع بقاء التكليف.

٤٥٦ ـ فإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون تَوَعَّد على اتباع غير سبيلهم فيما به صاروا مؤمنين دون غيره من سبيلهم[1]، فيكون محصول ذلك الأمر بالإيمان فقط؟

---

٤٥٥ ـ (١) في م و ق: تجتمع.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) الآية: ١١٥ من سورة النساء (٤).
(٤) ما بين العلامتين ناقص من الأصل.
(٥) في م و ق: طاعة.
(٦) في الأصل: اذا كان علم.
(٧) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
٤٥٦ ـ (١) في الأصل: سبيله.

والجواب أن هذا خطأ لأننا قد دلّلْنا على صحة القول بالعموم؛ فنحن نحمل ذلك على كل[٢] سبيل المؤمنين، إلاّ ما خصّه الدليل.

وجواب ثانٍ وهو أن حمل الآية على ما ذكرتموه يخرجها عن أن تكون مفيدة لأن وجوب الإيمان معلوم من غير الآية، وحمل الآية على فائدة يستفاد منها مع إمكان ذلك أولى وأحرى.

٤٥٧ ـ فإن قالوا: فإن ظاهر الآية يقتضي ما ذكرناه[١] لأن الحكم متى علق على صفة كان الظاهر أن تلك الصفة *علّة لذلك الحكم*[٢]. فلما أمرها هنا باتباع سبيل المؤمنين ووسمهم بالإيمان كان الظاهر أن الأمر إنما توجّه إلى اتباعهم في ما به صاروا مؤمنين.

والجواب أن هذا غلط لأن إدخال الاسم في الآية إنما ورد على سبيل التعريف للسبيل. ألا ترى أنه لو قال: «قد أمرتُك باتباع سبيل الملائكة والنبيّين» لم يفهم *منه اتباعهم فيما صاروا به*[٣] ملائكة ونبيّين؟ فبطل ما تعلقوا به.

وجواب آخر وهو أننا[٤] لو سلّمنا لهم ما ذكروا لكان ذلك حجة لنا، لأنه إذا أمرنا باتباع سبيل المؤمنين *فيما به صاروا مؤمنين*[٥]، وكان ذلك علّة في وجوب اتباعها وكانت سائر سبيلهم سبيلاً للمؤمنين، وجب علينا اتباعها[٦] أيضاً.

وجواب ثالث وهو أنه لو صحّ ما قالوه لم يكن فرق بين أن

---

(٢) كل: ساقطة من الأصل.

٤٥٧ ـ (١) الضمير ساقط من الأصل.

(٢) ما بين العلامتين ورد هكذا في الأصل: علية ذلك.

(٣) ما بين العلامتين ورد هكذا في م وق: فيما به صاروا.

(٤) في م وق: انا.

(٥) ما بين العلامتين ساقط من م وق.

(٦) في م وق: اتباعهما.

يأمرهم باتباع واحد من المؤمنين وبين أنّ يأمرهم باتباع سبيل جماعتهم. وظاهر القول يقتضي وجوب اتباع سبيل لهم[7] مختصّة بجماعتهم.

٤٥٨ ـ فإن[1] قال: فإن[2] ظاهر الخطاب لا[3] يقتضي اتباع كل سبيل المؤمنين لأن السبيل اسم واحد منكر وبمثابة القول: «رجل» و«ملك» في أنه اسم واحد يُثنى ويُجمع، وذلك يوجب أن يكون قد أمر باتباع سبيل واحدة من سبلهم.

والجواب أن هذا غير مسلم، بل هو معروف بالإضافة إلى المؤمنين.

وجواب ثانٍ وهو أن هذا غلط لأن النهي في النكرة يقتضي استغراق الجنس. ألا ترى أنه لو قال له: «ما لقيت رجلاً» لفهم منه أنه لم يلقَ ما يقع عليه الاسم؟ ولو قيل له: «لا تُكلِّمْ رجلاً» لفهم منه النهي عن تكليم كل مَن يقع عليه هذا الاسم. فكذلك إذا قال: «لا تَتَّبِعْ سبيلاً لغير المؤمنين» فُهِمَ منه النهي عن اتباع سبيل لغيرهم جملة؛ فكل سبيل لغيرهم حرام اتباعها؛ فلا بدّ من اتباع كل سبيل لهم.

٤٥٩ ـ سؤال آخر لهم: «فإن قال قائل: فإن لفظة المؤمنين تحتمل جميعهم وتحتمل [٤٤ ظ][1] بعضهم، فما أنكرتم أن[2] يريد فرقة من المؤمنين؟».

---

(٧) في م: سبيل المؤمنين لهم. وما صوّبناه من الأصل ومن ق.

٤٥٨ ـ (١) في م وق: وان.

(٢) فإن: ساقطة من الأصل.

(٣) لا: ساقطة من الأصل.

٤٥٩ ـ (١) في الأصل: ٤٥ ظ.

(٢) ان: في الأصل، وفي م وق: لمن.

والجواب أننا قد بيّنا في باب القول بالعموم أن الظاهر من لفظ العموم أنه موضوع لاستغراق الجنس، إلاّ أن يخصّه الدليل.

وجواب آخر وهو أننا لو سلّمنا القول بالوقف لم يلزم أيضاً لأن اللفظ إذا كان محتملاً للعموم وللبعض وكان فيه الأمر بالاتباع والوعيد على المخالفة ولم يبيّن مع ذلك أن المراد به الأمر باتباع فريق منهم دلّ ذلك على أنه أراد اتباع جميعهم، لأنه لو أراد البعض منهم مع بقاء الأمر لبيّنه وميّزه؛ ولو لم يجب حمل ذلك على البعض، لأنه لم يبيّنه، ولا على الكل لبطلت فائدة الأمر والوعيد. وذلك باطل باتفاق.

وجواب ثالث وهو أنه لا يخلو أن يكون أراد بذكر المؤمنين جميعهم أو البعض منهم. فإن كان أراد جميعهم دون البعض فهو ما نقول؛ وإن كان أراد البعض منهم ولم يميزه لنا وجب لا محالة[٣] اتباع سبيل الكل[٤] وتحريم مخالفته[٥]، *لأنّا إذا أوجبنا اتباع سبيل الكل وتحريم مخالفته*[٦] تيقنّا أن ذلك البعض المراد داخلٌ في الكل؛ ومتى عدلنا عن ذلك لم نعلم اتباع الطائفة التي أُمرنا باتباعها.

٤٦٠ ـ **سؤال ثالث:** وهو أن ظاهر الآية يقتضي اتباع سبيل المؤمنين دون غيرهم مِمّن ليس بمؤمن. وفي جماعة المصلين مَن ليس بمؤمن مِمّن أخرجه عن الإيمان تأويل. ومنهم مَن يستبطن الكفر وإنكار النبوّة والتوحيد. فأنتم[١] لا تعرفون المؤمنين بأعيانهم. وإذا كان ذلك كذلك لم يجز لكم جعل إجماع المؤمنين حجة لأنكم لا تعرفونهم ولا تعلمون جميعهم.

---

(٣) في م وق: لا حالة.
(٤) في م وق: جميعهم.
(٥) في م وق: مخالفتهم.
(٦) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
٤٦٠ ـ (١) في م وق: وانتم.

والجواب أنه ـ تعالى ـ إذا أمرنا باتباع المؤمنين، وكان في المصلّين مَن ليس بمؤمن، ولم يكن لنا سبيل إلى تمييزه، وجب علينا اتباع جميع الأمة لأننا حينئذ نعلم أن فيهم المؤمنين الذين أُمرنا باتباعهم. فإذا اختلفوا على[٢] طائفتين لم يلزمنا اتباع إحدى الطائفتين لأننا لا نعلم المؤمنين في أيّ الجهتين[٣] هم.

وجواب ثانٍ وهو أننا[٤] إذا أُمرنا باتباع المؤمنين وعلمنا أنه لا طريق إلى التمييز بين مَن يعتقد الإيمان وبين مَن لا يعتقده مِمَّن يُظهره علمنا أنه إنما أُمرنا باتباع مَن يُظهر الإيمان لأن العلم بالاعتقاد لا طريق لنا إليه؛ فلا يصحّ تكليفنا أن يتعلق به.

٤٦١ ـ **سؤال رابع**: فإن قالوا: ما أنكرتم من أن الآية لا تدل على وجوب اتباع سبيل الأمة لأجل أنه ـ تعالى ـ لم يجرِّد الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين حتى ضمّ إلى ذلك مشاقة الرسول؛ فقال ـ تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[١]؛ وهذا لا يقتضي أن يكون المنفرد باتباع غير سبيل المؤمنين مستحقاً للوعيد[٢].

والجواب أن ما ذكرتَه دليل على وجوب اتّباع سبيل المؤمنين، لأنه ـ تعالى ـ لما توعّد[٣] على ترك الأمرين جميعاً علم أنهما واجبان لأنه لا يتوعد[٤] على ترك الواجب وغير الواجب؛ ولذلك لا يجوز أن يقال: «مَن ظلم وأحسنَ عَاقَبْتُه» و«مَن سرَق وصلّى أصليتُه النار».

---

(٢) في الأصل: عن.
(٣) في الأصل وردت غامضة هكذا: الحنبتين(؟) والتصويب من م وق.
(٤) في الأصل: انه.

٤٦١ ـ (١) جزء من الآية: ١١٥ من سورة النساء (٤).
(٢) مستحق الوعيد: في م وق.
(٣) في الأصل: توعده.
(٤) في م وق: توعد.

٤٦٢ ـ فإن قالوا: إنما توعّد على اتباع غير سبيلهم إذا ضَامَّه مشاقة الرسول ـ ﷺ[١] ـ لعلمه ـ سبحانه ـ بأنهم لا يتفق لهم سبيل تُضامّها مشاقة الرسول وهي[٢] سبيل حق وصواب؛ وليست هذه حال السبيل التي ليس معها مشاقّة[٣] الرسول.

يقال لهم: ما قلتموه من هذا خطأ لأنه لا يجوز أن يتّبع غير سبيلهم إلّا مَن هو مخالف للرّسول، لأنه ـ عليه السلام ـ أمر عن اللّه ـ تعالى ـ باتباع سبيلهم. فمُحال كون المتّبع لغير سبيلهم غير مشاق للرسول.

وجواب آخر وهو أنه لو تصوّر ذلك لم يجز ما قالوه، لأن اللّه ـ تعالى ـ أنزل هذا الوعيد والتحذير من شقاق الرسول ومخالفة المؤمنين على جهة التفخيم والتعظيم لشأن الرسول ـ ﷺ[٤] ـ والمؤمنين. ولو علم أن من سبيل المؤمنين ما هو باطل إذا لم تقارنه مشاقة الرسول ـ ﷺ[٥] ـ لم يطلق الوعيد على اتباع غير [٤٥ و][٦] سبيلهم ولا كان في ذلك تعظيم لهم ولكانوا في ذلك بمثابة اليهود[٧] والنصارى[٧] وأهل كل ملّة.

٤٦٢ م ـ وجواب ثالث وذلك أنه ليس هذا بأولى من قول مَن قال: «إنه لا وعيد له[١] على شقاق الرسول إلّا بأن يقترن به مخالفة المؤمنين، فأما إذا انفرد شقاقه[٢] لم يكن خطأ». وهذا باطل باتفاق.

---

٤٦٢ ـ (١) وردت الصيغة في م و ق هكذا: عليه السلام.
(٢) وهي: في الأصل، وفي م و ق: يعني.
(٣) في م و ق: شقاق.
(٤) عليه السلام: في م و ق.
(٥) الصيغة ساقطة من م و ق.
(٦) في الأصل: ٤٦ و.
(٧) أنظر التعليقات على الأعلام.

٤٦١ م ـ (١) له: ساقطة من الأصل.
(٢) في الأصل: انفرد به مشاقته، والتصويب في م و ق.

وجواب رابع وهو اتفاق أهل اللسان على أن مثل هذا الكلام إذا خرج مخرج التعظيم فإنه وعيد على مخالفة مَن ذكر فيه منفرداً ومجتمعاً. وإن قال القائل: «إذا قال: «إن المتبع لغير سبيل الملائكة والبشر[٣] وغير سبيل الفقهاء والصالحين مذموم عاصٍ» فإنه يفهم المنع منه[٤] من مخالفة كل فرقة؛ وكذلك لو قال: «نهيتُك عن سبيل الظالمين والجاهلين على وجه الذم لطريقة[٥] الفريقين والتحذير من اتباعها»[٦] فهم منه تحريم سبيل كِلْتَي[٧] الطائفتين مقارناً لسبيل الأخرى ومنفرداً عنها».

٤٦٣ ـ سؤال خامس: فإن قالوا: كيف يصحّ أن يعلموا أن القول قول لجَميع[١] المؤمنين وأنهم معتقدون له[٢]، وكل واحد منهم يجوز عليه الكذب في ما يخبر به عن اعتقاده، ولا طريق لنا إلى العلم بصدقه؟ وإذا لم يكن لنا طريق إلى العلم باعتقادهم لم يجب علينا اتباعهم فيه.

والجواب أن هذا خطأ لأننا وإن لم نعلم صدق كل واحد في ما أخبر به عن نفسه، إلاّ أننا نعلم ضرورة إذا أخبرنا جميعهم عن قول ودين لهم أن فيهم قائلين بذلك وصادقين في ما أخبروا به عن اعتقادهم، وإن لم يعرفوهم بأعيانهم؛ كما نعلم أن أهل جانِبَي[٣] بغداد[٣م] إذا أخبرونا عن روية وسماع فإن منهم صادقين في ما أخبروا به.

---

(٣) في م وق: الملائكة والنبيين وغير...
(٤) في م وق: منه المنع، بدل الأصل: المنع منه.
(٥) في م وق: بطريقة.
(٦) في م وق: اتباعه.
(٧) في الأصل: كل.
٤٦٣ ـ (١) في م وق: قول جميع.
(٢) في الأصل فقط وردت: له.
(٣) جانبي: ساقطة من م وق.
(٣ م) أنظر التعليقات على الأعلام.

فإذا كان القول الظاهر منهم معلوماً ضرورة أنه قول لهم أو لبعضهم وجب كونه سبيلاً لهم ولزم اتباعه وإن جاز أن يكون منهم[٤] نفر[٥] يبطنون خلاف ما يظهرون. فلا معتبر بما لم يظهر منهم.

وجواب آخر وهو أن اللّه ـ تعالى[٦] ـ لا يأمر باتباع سبيل باطنة للمؤمنين لأنه يستحيل ذلـك في التكليف لأنه لا طـريق لنا إلى معرفتها، فيجب أن تحمل أوامره على ما يصح تكليفه وهو اتباع ما ظهر منهم. ولذلك إذا قال الرجل لابنه: «إتبعْ سبيل الصالحين»[٧] *فإنما يأمر باتباع مَن أظهر الصلاح والورع؛ ولو لم يأمره إلّا باتباع مَن أبطنه لما كان له سبيل إلى امتثال أمره. فكذلك في مسألتنا مثله*[٨].

٤٦٤ ـ فإن قالوا: فإذا لم يعلم أن القول الظاهر هو[١] منهم قول لجميعهم جوّزنا أن يكون فيهم مَن لا يقول به؛ وإذا جاز أن يكون قولاً لبعضهم لم نقطع على صحّته؛ وإذا لم نعلم صحته لم يجب اتباعه.

والجواب أنه لا يستدل على أن الإجماع صواب لوجوب[٢] اتباعه لأنه لا يمتنع أن يلزمنا اللّه ـ تعالى[٣] ـ اتباع مخطىء في قول أو فعل؛ وإنما نستدل على أن المجمعين مصيبون[٣] بدليل غير وجوب الاتباع، وسنبيّنه من بعد.

وجواب آخر وهو أنه لا يمتنع أن يعلم اللّه ـ سبحانه ـ أن القول

---

(٤) في الأصل هكذا وفي م وق: فيهم.
(٥) في م وق: فقد.
(٦) في م وق: عز وجل.
(٧) في الأصل: سبيل الصالحين، وفي م وق: سبيل فلان الصالح وفلان العالم.
(٨) ما بين العلامتين ورد هكذا في م وق: فانما يعني بذلك ما ظهر من أفعاله وورعه لا ما ابطنه مما لا سبيل الى العلم به.

٤٦٤ ـ (١) هو: ساقطة من الأصل.
(٢) في م وق: بوجوب.
(٣) في م وق: تبارك وتعالى.
(٣) في الأصل هكذا وفي ق: محقّون، وفي م: محققون.

الذي تطبق الأمة على إظهاره[٤] ويقول به جميعهم لا يكون إلاّ حقاً وإن كان فيهم مَن لا يعتقده، وأن ما يظهر من البعض منهم يكون تارة حقاً وتارة غير حق ولا صواب؛ فلذلك أمرنا باتباع سبيلهم في ما ظهر اتفاقهم عليه.

٤٦٥ ـ فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون ظاهر الآية مقتضياً لإيجاب[١] اتباع سبيل جميع المؤمنين من أهل عصر النبي ـ ﷺ[٢] ـ إلى آخر أعصار المسلمين؟ *وذلك يوجب كون الأمر باتباعهم أمراً لأهل أعصار المسلمين*[٣] دون سائر مَن قبلَهم.

والجواب أن قوله «المؤمنين» اسم يتناول قوماً موجودين على صفات مخصوصة وأهل دين مخصوص دون مَن سيُخلق ويوجد ويوصف إذا خلق بأنه مؤمن. وإذا كان ذلك كذلك[٤] لم يدخل في ظاهر هذا الخطاب معدوم ليس بمؤمن ولا موجود. فوجب لذلك أن يكون مَن بعدَ الصحابة مأموراً بهذه الآية باتباع كل سبيل أجمعوا عليها لأنهم هم الذين كان الاسم متناولاً لهم حقيقة حين نزول الآية. وسقط بذلك ما قالوه.

٤٦٦ ـ فإن قالوا: فإن[١] هذا يمنع من الاحتجاج بإجماع يحصل بعد عصر الصحابة.

قيل لهم: لا يثبت بهذه [٤٥ ظ][٢] الآية[٣]، على هذا القول،

---

(٤) في م وق: اشتهاره.

٤٦٥ ـ (١) في الأصل: مقتضيا الايجاب، وفي م وق: مقتضيها ان لا يجافي.

(٢) وردت الصيغة في م وق: عليه السلام.

(٣) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

(٤) في الأصل: كان.

٤٦٦ ـ (١) في م وق: فهذا.

(٢) في الأصل: ٤٦ ظ.

(٣) الآية: ساقطة من الأصل.

إلا الاحتجاج بإجماع عصر الصحابة فقط، وإنما يثبت الاحتجاج بإجماع[4] سائر الأعصار بدليل آخر.

والجواب الآخر أنه لما نهى عن اتباع سبيل غير المؤمنين وجب لا محالة أن يكون في ضمن هذا الكلام أمر باتباع سبيل المؤمنين. ويستحيل أن يأمر ـ تعالى ـ باتباع سبيل[5] جميع المؤمنين إلى آخر القرون لأننا لا نعرف سبيل آخر القرون وأنه موافق لأولهم. ولو كان ذلك كذلك لم يلزم هذا التكليف للاتّباع أحداً، لأن آخر القرون لا يعلمون أنهم آخر القرون؛ ولا نعلم ذلك إلاّ بقيام القيامة عليهم؛ فلا يلزمهم اتباع الإجماع إلاّ بعد موت جميعهم؛ وذلك وقت لا يصحّ فيه التكليف. وهذا يؤدّي إلى إبطال فائدة الآية[6]. فوجب حمل الآية على فائدة وتكليف صحيح. وهذا ما قلناه أولاً.

ومما يدل على صحة الإجماع أيضاً قوله[7] ـ تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً ﴾[8].

ومما يدل على ذلك قوله ـ تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾[9]، وقوله ـ تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾[10] وغير ذلك من الآيِ ممّا يكثر تعداده. وفي ما ذكرنا من ذلك كفاية.

---

(٤) في م وق: باجماع، وفي الأصل: في.
(٥) سبيل: ساقطة من الأصل.
(٦) في الأصل: الامة.
(٧) في الأصل: قوله، وفي م وق: قول الله.
(٨) جزء من الآية: ١٤٣ من سورة البقرة (٢).
(٩) جزء من الآية: ١١٠ من سورة آل عمران (٣).
(١٠) جزء من الآية: ١٠٣ من سورة آل عمران (٣).

ذكر ما يدل على صحة الإجماع من جهة الخبر

٤٦٧ ـ قد ذكرنا أن الإجماع يثبت من وجهين: أحدهما الكتاب والآخر السنّة. وقد ذكرنا دليل الكتاب. ومما يدل على ذلك من جهة السنّة ما روي من الأخبار المتظاهرة المتواترة المعنى عن الرسول ـ ﷺ[١] ـ في صحة الإجماع ونفي الخطإ[٢] عن أهله ووجوب اتباعهم وتعظيم القول والشأن في مفارقتهم وكون الرواة لذلك من جلّة الصحابة المشهورين؛ فمنهم عمر[٣] وعبد اللّه بن مسعود[٣] وأبو سعيد الخدري[٣] وأنس بن مالك[٣] وعبداللّه بن عمرو[٣] وأبو هريرة[٣] وحذيفة بن اليمان[٣] وغيرهم ممّن روى ذلك عن النبي ـ ﷺ ـ نحو قوله ـ عليه السلام[٤]: «لَا تَجْتَمِعِ أُمَّتِي[٥] عَلَى الْخَطَإِ» و«لَمْ يَكُنِ اللّٰهُ الَّذِي[٦] يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ» و«سَأَلْتُ اللّٰهَ أَنْ لَا تَجْتَمِعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ فَأَعْطَانِيهَا» و«مَنْ سَرَّهُ بُحْبُوحَةُ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزَمِ الْجَمَاعَةَ» *و«إِنَّ دَعْوَتَهُمْ تُحِيطُ مِنْ وَرَائِهِمْ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الإِثْنَيْنِ أَبْعَدُ» وقوله: «يَدُ اللّٰهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ»*[٧] و«لا يُبَالِي اللّٰهُ ـ تعالى[٨] ـ شُذُوذَ مَنْ شَذَّ» و«لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ حَتَّى يَظْهَرَ أَمْرُ اللّٰهِ» و«لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ لَا يَضُرُّهُمْ خِلَافُ مَنْ خَالَفَهُمْ إِلَّا مَا أَصَابَهُمْ مِنْ لأْوَاءٍ»[٩] و«مَنْ خَرَجَ عَنِ الْجَمَاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ قَيْدَ شِبْرٍ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» إلى أمثال هذه الأخبار وما هو بمعناها، يطول

---

٤٦٧ ـ (١) في م وق: عليه السلام.
(٢) في الأصل: ونفي الخطاب عن...
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٤) الصيغة ساقطة من الأصل.
(٥) في م وق: امتي لا تجتمع على...
(٦) في م وق: بالذي، مع إضافة حرف الجر.
(٧) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٨) تعالى: ساقطة من م وق.
(٩) في الأصل: من لاوى.

ويكثر تتبعها. وهذه أخبار ظاهرة في الصحابة والتابعين[٣] وسائر أعصار المسلمين إلى وقتنا هذا لا يدفع ذلك أحد من أهل النقل والسير مِمّن وافق الملّة ومَن خالفها؛ وعلى أن سلف الأمة وخلفها تعلقت بها واحتجّت بآحادها في فروع الديانات.

٤٦٨ - فوجب لذلك قيام الحجة بها لِمَعنيَيْن: **أحدهما**: أن هذه الآثار مع ما ذكرنا من ظهورها وإن اختلفت ألفاظها فإنها متواترة على المعنى، وإننا نعلم بمجموعها ضرورةً[١] أن النبي - ﷺ - قد قال في أمته قولاً هذا معناه وأنه قاصد به إلى تعظيم شأن أمته ومدحها بهذه الصفة ونفي الخطإ والضلال عنها ولزوم اتباعها؛ وإن كنّا لا نعلم صدق راوٍ[٢] في كل واحد منها، وذلك لا يُخرجنا عن العلم ضرورة، فإنه قد قال قولاً هذا معناه. وبمثل هذا يعلم[٣] تعظيم النبي[٤] - ﷺ - لِلْجِلّة من صحابته وقرابته وإن لم نعلم قولاً معيناً قاله في أحد منهم. وبه علمنا فصاحة سحبان[٨] وائل[٥] وعيّ باقل وشجاعة علي[٨] - رضي اللّه عنه[٦] - وخطابة زياد[٨] وسخاء[٧] حاتم[٨]. **والثاني** العدول عن دعوى علم الاضطرار بصحة هذه الأخبار والقول بأنها مع كثرتها وظهورها معلومة بضرب من الاستدلال، وهو علمنا بشهرتها وكثرة رواتها من الصحابة والتابعين[٨] وتلقيهم لها بالقبول في كل عصر دون إنكار مُنكر لها إلى حين ظهور النظام[٨]؛ فإنه أول مَن أحدث الخلاف في ذلك. ولو

---

٤٦٨ - (١) الكلمة ساقطة من الأصل.
(٢) في الأصل: را.
(٣) يعلم: ساقطة من الأصل.
(٤) النبي: ساقط من م وق.
(٥) في م وق: سحبان، فقط.
(٦) الصيغة ساقطة من الأصل.
(٧) في الأصل: وسخا.
(٨) أنظر التعليقات على الأعلام.

سبقه غيره من المسلمين إلى [٤٦ و](٩) ذلك لوجب في مستقر العادة ذكره ونقله.

٤٦٩ - وإذا ثبتت الرواية وظهورها دون مخالف فيها ولا معارض لها ثبت بذلك صحتها والعلم بصدق رواتها من طريقين: أحدهما أنه لو لم(١) يعلموا ثبوتها وقيام الحجة بها لاختلفوا فيها وتوقعوا أو أكثرهم الاعتراض عليها، لأن هذه هي العادة في ما لم تقم الحجة به من الأخبار ولم تعلم صحتها، لا سيما إذا احتج بها وعمل بموجبها لأجلها. ولذلك وقع الاختلاف منهم في أخبار الآحاد المحتجّ بها في فروع الديانات. وإذا كان ذلك كذلك وجب بحكم مستقر العادة العلم بصحة هذه الأخبار. والثاني علمنا بأن رواة(٢) هذه الأخبار إنما رووها واحتجوا بها في إثبات أصل مقطوع به وأنهم يقضون بها على الكتاب والسنّة. والعادة موضوعة على أنه لا يجوز أن يقع التسليم من الجميع لخبر يثبت به أصل معلوم، ونفس الخبر غير معلوم، لأنه متى لم يكن الخبر معلوماً فبِأَنْ لا يعلم متضمنه أولى. والعادة جارية بتسرّع الناس أو(٣) أكثرهم إلى الإنكار على مَن أثبت ما طريقه القطع واليقين بما لا يقع به العلم. ولما سلمت هذه الأخبار من هذا الاعتراض علم بذلك صحتها وصدق ناقلها.

٤٧٠ - فإن قال قائل: ما أنكرتم من أنه لم يخلُ عصر من أعصار الصحابة والتابعين(٣) من منكر لهذه الأخبار وقادح فيها؟

فالجواب(١) أنه لو كان ذلك لَوجب في مستقر العادة نقل

---

(٩) في الأصل: ٤٧ و.

٤٦٩ - (١) لم: ساقطة من الأصل.

(٢) روات: في م و ق.

(٣) في الأصل: واكثرهم.

٤٧٠ - (١) في الأصل: والجواب.

الخلاف في ذلك وظهوره وأن يُنقل نقل مثله حتى يعلمه القائلون بالإجماع والمخالفون لهم لأن الخلاف في هذا الباب في عِظَم شأنه وجلالة قدره مِمّا تلهج النفوس بنقله[٢] وتثابر على حفظه وروايته.

ومما يبيّن ذلك أنه لما خالف النظام[٣] فيه مع خموله وقلّته في نفوس الناس وبُعده عن الفضلاء ونَقَلة الأخبار ومنابذتهم له وتنزههم عن نقل خبره نُقِل خلافُه. فلو وقع فيه خلاف عن أحد الجلّة من الصحابة أو[٤] التابعين أو الفقهاء المشهورين بالفقه والعلم لكانت النفوس إلى نقل خلافه أميلَ وتحمّله ونشره ألهجَ.

٤٧١ ـ فإن قالوا: نراكم تحتجون على صحة الإجماع بالإجماع، وفي صحته خولفتم.

فالجواب[١] أننا إنما استدللنا على صحة الإجماع بالخبر واستدللنا على صحة الخبر وثبوته بتلقّي الأمة بالقبول والعمل بموجبه. وبهذه الطريقة علمنا كذب مَن ادّعى معارضة القرآن ونص النبي ـ ﷺ ـ على نبي أو إمام بعده وغير ذلك مِمّا لو كان صحيحاً لوجب ذلك[٢] ظهوره وأن ينقل نقل مثله.

٤٧٢ ـ فإن قال قائل: فإذا كانت العادة في نقل الأخبار وردّها غير واجب ثبوتها ولزومها وإنما يجري بحسب ما يوقعه اللّه ويحدثه ولا يستحيل بغيرها في العقل، فمِن أين لكم أن عادة السلف ومَن بعدهم لم تكن على خلاف ما هي اليوم عليه في[١] نقل الأخبار وقبولها وردّها

---

(٢) بنقله: ساقطة من م و ق.

(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٤) في الأصل: والتابعين.

٤٧١ ـ (١) في الأصل: والجواب.

(٢) ذلك: ساقط من م و ق.

٤٧٢ ـ (١) في الأصل: وفي نقل...

ووجوب اختلافهم في ما[٢] لم تقم به الحجة منها؟ ولعلّ عادتهم كانت بخلاف ما تجري العادة به اليوم في ذلك كله.

والجواب أنّا نعلم بالضرورة أن عادتهم وعادة مَن قبلَهم ما ذكرناه وأنّ حالَهم وحالَ مَن قبلَهم وحالَنا في ذلك متساوية كما نعلم ضرورةً أن عادتهم في وقوع العلم ضرورةً بخبر المتواتر عادتنا[٣] وكذلك[٤] شبعهم عند تناول الطعام وريّهم عند تناول الماء، وغير ذلك مما جرت به العادات.

٤٧٣ ـ فإن قيل: ما أنكرتم أن يكونوا[١] عملوا بموجب هذه الأخبار لشيء قارنها لا لأجلها.

فالجواب[٢] أنه إذا لم يظهر شيء عملوا به في ذلك سوى هذه الأخبار علمنا أنهم عملوا بذلك لأجلها؛ إذ لو كان هناك شيء رجعوا إليه لوجب ظهوره ونقله.

وجواب آخر أن العادة لم تجرِ بأن يُحتجّ في أمور توجب العلم بخبر لا يوجبه وأن يظهر عنهم[٣] الاحتجاج به. وهذا مما لم تقم به الحجة ولا ينكره منكر. وقد ظهر [٤٦ ظ][٤] احتجاجهم بالأخبار المروية في الإجماع فوجب أن يكون ثابتاً معلوماً.

٤٧٤ ـ فإن قال قائل: فإذا كانت هذه الأخبار مما قد قامت بها الحجة عند الصحابة ولذلك احتجوا بها ووقع التسليم منهم لها، فما بالهم لم

---

(٢) في م وق: فيما.
(٣) في الأصل هكذا وفي م وق: وعادتنا، بإضافة الواو.
(٤) في م وق: كذلك، مع سقوط الواو.
٤٧٣ ـ (١) في الأصل: ان يكون.
(٢) في الأصل: والجواب.
(٣) في م وق: بينهم.
(٤) في الأصل: ٤٧ ظ.

يذكروا *للتابعين الحجة المُصحِّحة لها ويذكره التابعون[1] لِمن بعدَهم لتنقطع بذلك شُبه المخالف فيها؟

فالجواب*[1 م] أنه لا يجب عليهم ذلك[2] لأنهم علموا أن التابعين يعلمون بمستقر العادة أن التسليم لمثل هذا الخبر لا يحصل إلّا بعد قيام الحجة به، فعوّلوا على[3] علمهم بهذه العادة؛ وكان ذلك عندهم أحوط وأبلغ في قطع الخلاف من ذكر الطريق الذي قد علموا صحته، لأنه يجوز أن يكون الطريق الذي يثبت به ذلك يُتأوَّل ويُنازع فيه.

وجواب ثانٍ[4] وهو أنه يحتمل أن يكونوا علموا قصد النبي - ﷺ - في الأمر باتباع إجماع الأمة بأمارات وتكريرات فأمسكت عن نقل تلك الأسباب وعوّلت في ذلك على علم التابعين وأهل كل عصر بموجب العادة.

ذكر اعتراضهم على هذه الأخبار من جهة التأويل

٤٧٥ ـ فإن قالوا: فإن معنى قوله ـ ﷺ ـ: «لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلاَلَةٍ» أن اللّه لا يجمعهم على ذلك، وقد علمنا أن ذلك منتفٍ عن الباري ـ تعالى[1] ـ وليس فيه دلالة على أنهم لا يجتمعون على ضلالة.

---

٤٧٤ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(١ م) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

(٢) في م وق: بذلك.

(٣) في م وق: على ذلك علمهم...

(٤) في الأصل وفي ق: ثالث، وقد أصلحناه بما يناسب المعنى وسياقه؛ أما في م، فقد سقط اسم العدد.

٤٧٥ ـ (١) الصيغة ساقطة من م وق.

فالجواب[٢] أن هذا الخبر وحده ليس هو جميع الحجة في ثبوت الإجماع؛ وهناك أخبار أُخَر لا يمكن حملها على هذا التأويل الذي ادّعيت ولا يقع العلم بما اختلفت فيه هذه الأحاديث وإنما يقع العلم بما اتفقت عليه.

وجواب آخر وهو أنه إذا علم بدليل أو ضرورة[٣] قصد النبي - ﷺ - بهذه الأخبار تفخيمَ أمر الأمة وتعظيمَ شأنهم لم يجز حملها على غير ما علم من قصد النبي - ﷺ - بالتأويل.

وجواب ثالث وهو أنه إذا نَفَى أن يجمعهم اللّه - تعالى - على ضلالة فقد نفى اجتماعهم أيضاً، كما أنه[٤] إذا نفى أن يحييهم اللّه - تعالى[٥] - فقد نفى حياتهم.

وجواب رابع وهو أن حمل القَدَريّ[٦] الخبر على ما ادّعاه يبطل فائدة التخصيص لأن الباري - تعالى - لا يجمع أمة من الأمم على ضلالة[٧] ولا يجمع اثنين على ضلال؛ فما فائدة تخصيص جميع أمة محمد بذلك؟

وجواب خامس وهو أن أكثر الألفاظ المروية في ذلك: «أُمَّتِي[٨] لاَ تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلاَلَةٍ».

٤٧٦ - فإن قالوا: إنما أراد - ﷺ - بنفي الضلال عنها[١] نفي[٢] اجتماعها

---

(٢) في الأصل: والجواب.
(٣) في م وق: او بضرورة.
(٤) أنه: ساقطة من م وق.
(٥) تعالى: ساقطة من م وق.
(٦) أنظر التعليقات على الأعلام: القَدَرية.
(٧) في الأصل: ضلال.
(٨) أمتي: ساقطة من الأصل.
٤٧٦ - (١) في الأصل: عليها.
(٢) نفي: ساقطة من م وق.

على الكفر، لأن الضلال إذا أُطلق فإنما يتناول الكفر.

فالجواب[3] أن الذي يقتضيه الضلال في كلام العرب الذهاب عن الغرض والأمر المقصود، حقاً كان أو باطلاً؛ يقال: «ضلّ فلان عن الطريق» و«ضلّ سعي فلان» إذا أخطأ الغرض[4] الذي قصده. وهذا وصف كل مبتدع في الدّين ومخطىء للحق الذي أمر به. ومن ذلك قوله ـ تعالى: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى ﴾[5].

وجواب آخر وهو[6] أنه إنما قصد بذلك تفخيم شأن الأمة ومدحها بهذه الصفة وتمييزها من الآحاد الذين قد علم من حالهم أنهم لا يكفرون.

وجواب ثالث وهو أن في أكثر الأخبار «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَإٍ»، واسم الخطإ متناول للصغائر والكبائر وواقع أيضاً على السهو والنسيان.

٤٧٧ ـ فإن[1] قالوا: إنما أراد بذلك نفي الخطإ عن الأمة في ما تشهد به يوم القيامة على الأمم.

والجواب أن هذا تخصيص بغير دليل.

وجواب آخر وهو أن هذا التأويل يبطل فائدة تخصيص أمة محمد ـ ﷺ[2] ـ لأن سائر الأمم قد تجتمع على صواب في أمور. فلو أُريد به إجماع أمة محمد على صواب في بعض الأمور دون بعض لم يكن في ذلك تفضيل لها، ولا فرق بينها وبين غيرها.

---

(٣) في الأصل: والجواب.
(٤) في م و ق: النفع.
(٥) الآية: ٧ من سورة الضحى (٩٣).
(٦) وهو: ساقطة من الأصل.
٤٧٧ ـ (١) فإن: ساقطة من الأصل.
(١ م) في النسخ الثلاث ورد الحرف والاسم في كلمة واحدة.
(٢) في م و ق: عليه السلام.

وجواب ثالث وهو أن الخطأ منتفٍ عن آحاد الأمة وسائر الأمم في الآخرة لعلمهم الحق ضرورة. فهذا يبطل أيضاً فائدة التخصيص.

وجواب رابع وهو أن قوله - ﷺ: «مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ قَيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ[٣] الإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ» يبيّن أن ذلك في الدنيا لأن الآخرة [٤٧ و][٤] ليست بدار تكليف.

٤٧٨ - فإن قالوا: كيف يجوز أن يقصد النبي - ﷺ - بذلك تعظيم الأمة وفيها الفاسق والفاجر والمخطىء؟

فالجواب أنه إنما يمدح الجميع منهم في ما اتفقوا عليه دون ما اختلفوا فيه وأثنى عليهم بالاتفاق دون الاختلاف. فالفاسق[١] ممدوح بما أصاب فيه والمؤمن الظاهر مذموم[٢] بما جناه واقترفه.

وجواب آخر وهو أنه إنما قصد بذلك مدح المؤمنين المبرّئين من الذنوب الذين يعتدّ بقولهم في الخلاف والإجماع والإخبار عن صواب قولهم الذي وافقهم الفُسّاق عليه. غير أنهم لمّا لم يكونوا متميزين ومعروفين بأعيانهم جعلنا إجماع الأمة حقاً وصواباً وحجة لعلمنا بأن فيهم المؤمنين الذين يقصد[٣] مدحهم وفرض اتباعهم.

٤٧٩ - أما هم فاحتج مَن نصر قولهم في هذه المسألة بما ورد في القرآن من التحذير للأمة عن الإرتداد والفسوق والعصيان ونهيهم عن الخطإ وأن يقولوا على اللّه ما لا يعلمون والتقدم بين يدي اللّه ورسوله - ﷺ[١] - وغير ذلك من الأوامر والنواهي المتوجهة إلى جميع الأمة. وهذا دليل

---

(٣) في الأصل: دين.
(٤) في الأصل: ٤٨ و.
٤٧٨ - (١) في م وق: فاهل الفسق.
(٢) في م وق: موسوم.
(٣) في م وق: قصد.
٤٧٩ - (١) الصيغة ساقطة من م وق.

على صحة وقوع ذلك منهم، وإلاّ لم يكن للنهي معنى إذا علم أن ذلك لا يقع منهم.

والجواب أن هذا غلط لأن النهي عن الفعل على هذا الوجه لا يدل على وقوعه. ألا ترى أنه قد نهى الأمة عن ذلك وإن كان فيها مَن لا يقع منه كالنبي - ﷺ - وكالإمام المعصوم عند المحتج بهذا من الشيعة. وأيضاً فإنه قد نهى النبيَّ - ﷺ - عن الشرك فقال: ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾[2] وقال: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾[3] وقال: ﴿ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ﴾[4] وقال - تعالى[5] - في قصة نوح: ﴿ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾[6].

وجواب آخر وهو أننا لا نحيل الخطأ عليها من جهة العقل فيلزمنا هذا السؤال، وإنما نحن[7] نحيل ذلك لورود الشرع به.

٤٨٠ - احتجوا بما روي عن النبي - ﷺ - أنه قال: «بَدَأَ الإِسْلَامُ غَرِيباً وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ»، وقوله - ﷺ: «خَيْرُكُمْ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ حَتَّى إِنَّ الرَّجُلَ لَيَحْلِفُ وَلَا يُسْتَحْلَفُ وَيَشْهَدُ وَمَا يُسْتَشْهَدُ» وقوله - عليه السلام: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا عَلَى شِرَارِ خَلْقِهِ»، وقوله[1]: «لَتَرْكَبُنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شِبْراً بِشِبْرٍ وَذِرَاعاً بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ»[2].

---

(٢) جزء من الآية: ٦٥ من سورة الزمر (٣٩).

(٣) جزء من الآية: ٣٦ من سورة الإسراء (١٧).

(٤) جزء من الآية: ٤٨ من سورة المائدة (٥) و٤٩ من السورة ذاتها و١٥ من سورة الشورى (٤٢).

(٥) تعالى: ساقطة من م و ق.

(٦) جزء من الآية: ٤٦ من سورة هود (١١).

(٧) نحن: ساقطة من م و ق.

٤٨٠ - (١) في م و ق: صلى الله عليه.

(٢) في م و ق ورد الحديث مع بعض الاختلاف: سنن الذين من قبلكم حتى لو دخلوا في جحر..؛ وفي الأصل: لدخلوه، بدل: لدخلتموه.

والجواب أن هذه الأخبار لا تعلق في شيء منها لأن قوله: «وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ» دلالة على أنه لا بدّ من وجود طائفة هادية مستمسكة بالحق. وقوله ـ ﷺ : «حَتَّى يَفْشُوَ الْكَذِبُ وَيَظْهَرَ الزِّنَى»[3] إخبار عن ظهور ذلك وكثرته[4] وليس بخبر عن إجماع الأمة على ذلك. وقوله: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ إلَّا عَلى شِرَارِ خَلْقِهِ» إخبار عن كثرة ذنوبهم وأن الخطأ فيهم أكثر منه في غيرهم؛ وإنما عنى بذلك دهماءهم ومعظمهم ولم يخبر عن إجماعهم. وقوله ـ ﷺ : «لَتَرْكَبُنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ» إخبار عن وقوع ذلك من الآحاد وليس بإخبار عن إجماعهم على ذلك.

٤٨٠ م ـ وجواب آخر وهو أن هذه الأخبار لا يجوز حملها على إجماع أعصار الأمة على الخطإ لأننا نشاهد الأمر بخلاف ذلك؛ ومَخْبَر النبي ـ ﷺ ـ لا يجوز أن يكون بخلاف خبره.

وجواب ثالث وهو أنه لا يجوز حمل هذه الأخبار على جميع الأمة، لأن قوله ـ [٤٧ ظ][1] ﷺ[2]: «لَتَرْكَبُنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ» يقتضي ركوب سَننهم في النصرانية[٢م] واليهودية[٢م] والمجوسية[٢م]. وهذا يستحيل اجتماعه في جميع الأمة، وإنما يكون كل صنف منهم[3] في آحاد الأمة.

وجواب رابع وهو أنه يقال لمن استدلّ بذلك من الرافضة[٢م]: «هل يدخل الإمام[٢م] المعصوم في جملة المخاطبين بهذه الأخبار؟» فإن قالوا: «نعم» تركوا قولهم، وإن قالوا: «هو مستثنى من الأمة» قيل لهم: «ما أنكرتم أن يستثنى معه[4] جماعات كثيرة[5]؟ وما

---

(٣) في م وق: الزور.
(٤) في م وق: وكرته.
٤٨٠ م ـ (١) في الأصل: ٤٨ ظ.
(٢) الصيغة ساقطة من م وق. (٢ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) في الأصل: منه.
(٤) في م وق: منه.
(٥) في م وق: ما الدليل، بدون واو العطف.

الدليل على إفراده بهذا التخصيص؟». ولا جواب لهم عن ذلك.

٤٨١ ـ **فصل**: إذا ثبت أن إجماع الأمة[١] حجة شرعية فإنه لا يصدر إلّا عن دليل سمعي أو عقلي؛ ويكون إجماعها على ذلك وتلقيها له من وجهين: **أحدهما** أن يوقف النبي ـ ﷺ ـ الأمة أو أكثرها على الحكم فيجمع عليه بتوقيفه؛ **والثاني** أن ينص على الحكم أو ينصب دليلاً عليه فتصير إليه لأجل النص أو الدّليل.

والذي يدل على صحة وقوع الإجماع من جهة التوقيف عِلمُنا بصحة نقل العدد الكثير للصدق واجتماع الجماعة على ذلك وتوفر دواعيها، لا سيما إذا كان في ذلك غرض ديني أو دنياوي؛ فإنه معلوم بمستقر العادة كونهم أسرع إلى نقله والاجتماع عليه. وأما عملها[٢] بموجب النصوص والأدلة والقياس فمِمّا[٣] يدلّ عليه عِلمُنا بكونها متعبدة بالعمل بموجب النصوص والأدلة وما جرت العادة به وفطرت الأمة عليه من توفّر الدواعي والهمم على طلب الأدلة والمصير إلى موجبها رجاءَ ثواب اللّه ـ تعالى ـ بالعمل بها وخوفَ عقابه في ترك ذلك والخلاف عليه. فإذا عُلم ذلك من حالهم وكانت الأدلة على الحق ووجوه الاجتهاد منصوبة لهم وبهم الحاجة إلى العمل بموجبها وجب صحة وجودهم لها واتفاقهم على متضمنها. وكان ذلك أتمّ تأتّياً من اجتماع الكفار على الإلحاد والكفر. وأيضاً فإن تَأتّي[٤] ذلك أيسر من تَأتّي اجتماعهم[٥] على حضور الجُمَع والأعياد واجتماعهم على صوم شهر بعينه وصلاة بعينها وحضور الموسم في موضع بعينه. وهذا أيضاً في غالب العادة بمثابة اجتماعهم على أكل ما يحتاجون إليه

---

٤٨١ ـ (١) في الأصل: اجماع الأمة، وفي م وق: الاجماع.
(٢) في م وق: علمها.
(٣) في الأصل: فمما، وفي م وق: مما.
(٤) في م وق: تاتي، وفي الأصل: نافى.
(٥) في م وق: اجماعهم.

والتداوي بما يرجون فيه الشفاء وشرب الماء عند الظمإ وأكل الخبز عند الجوع.

٤٨٢ ـ **فصل**: الذي دلّ عليه السمع صحة إجماع الأمة[١] ووجوب اتباعها. وقد ثبت أن الأمة خاصة وعامة؛ فيجب اعتبار إجماع الخاصة والعامة في ما كلفت الخاصة والعامة معرفة الحكم فيه. وذلك أن الأحكام على ضربين: أحكام يجب على العامة والخاصة معرفتها كوجوب الصلاة والحج والصيام وتحريم الأمهات والأخوات والقتل والسرقة، وغير ذلك ممّا يستوي في وجوب العلم به الخاص والعام. فهذا يعتبر فيه إجماع الخاصة والعامة. **والضرب الثاني** من الأحكام ما ينفرد بعلمه الحكام والأئمة والفقهاء كأحكام المُدَبَّر والمُكاتِب ودقائق أحكام الطلاق والظهار والوديعة والرهن والجنايات والعيوب، وغير ذلك من الأحكام التي لا يعلمها العامة ولكنها مجمعة على التدين بما أجمع عليه[٢] العلماء فيها وعلى أنه حق يجب اتباعه ويحرم خلافه. فهذا لا يعتبر فيه بخلاف العامة؛ وبه قال عامة الفقهاء؛ وقد قاله القاضي أبو بكر[٣]. وقال أيضاً: «يعتبر بخلافهم ولا يكون إجماع العلماء دون العامة حجة».

والدليل على ما نقوله اتفاق الأمة في[٤] سائر الأعصار [٤٨ و][٥] على تحريم مخالفة العلماء على العامة وإجماعهم على أنه لا يجوز للعامة مخالفة العلماء وأن ذلك يجرحهم[٦] ويؤثمهم، ويعلم أن الحق في جَنْبَة[٧] العلماء. وإذا ثبت ذلك استحال أن يعتدّ

٤٨٢ ـ (١) في م وق: اجماع جميع الامة.
(٢) إبتداء من هنا وقع تداخل في ترتيب صفحات ق بحيث ننتقل من ورقة ٥٨ إلى ٦٠.
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٤) في الأصل: وسائر.
(٥) في الأصل: ٤٩ و.
(٦) في الأصل: يحرجهم.
(٧) هكذا تبدو في م، وفي ق: جهة (؟) وفي الأصل: جبَبَةِ.

بخلافهم مع علمنا أن الحق مع العلماء وأن العامة مخالفة للحق وعادلة عنه.

ودليل ثانٍ وهو أن العاميّ لا يلزمه الاجتهاد في هذه الأحكام ولا يجوز أن يعمل باجتهاده فيها ولا يجوز أن يعمل به غيره؛ فلا مدخل له في الإجماع والخلاف. وهو بمنزلة الصبي والمجنون الذي لا اعتبار بخلافه.

٤٨٣ ـ فإن قالوا: فإن الصبي والمجنون غير مكلفيْن[١] والعاميّ مكلّف.

قيل له: لا فرق بينهما لأن العامي أيضاً غير مكلَّف لهذا الباب من العلم بأحكام دقائق الشريعة.

ودليل ثالث وهو[٢] أن العامة يلزمهم[٣] اتباع العلماء في ما ذهبوا إليه ولا يجوز لهم مخالفتهم. فكانوا بمنزلة أهل العصر الثاني مع مَن تقدمهم في أنه لا يعتبر بخلافهم، بل حالَ أهل العصر الثاني أفضل[٤] لأنهم من أهل العلم والاجتهاد. ثم ثبت وتقرر أن أهل العصر الثاني لا يعتبر بخلافهم[٥]. فبِأَن لا يعتبر بخلاف[٦] العامة أولى وأحرى.

٤٨٣ م ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بقوله ـ تعالى: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[١] قالوا: فالوعيد إنما وقع على مخالفة سبيل المؤمنين. ومَن خالف سبيل العلماء فلم يخالف سبيل المؤمنين وإنما خالف سبيل بعض المؤمنين.

---

٤٨٣ ـ (١) في الأصل: مكلف.
(٢) وهو: ساقطة من م وق.
(٣) في م وق: يلزمها.
(٤) أفضل: ساقطة من م وق.
(٥) في م وق: خلافهم، فقط.
(٦) في الأصل: بخلافه.

٤٨٣ م ـ (١) جزء من الآية: ١١٥ من سورة النساء (٤).

والجواب أن المراد به العلماء بدليل أن العامة متوعَّدة على مخالفة العلماء، وعلى أن مخالفة العامة للعلماء في غالب الحال لا يتفق.

٤٨٤ ـ فصل: لا ينعقد الإجماع إلا باتفاق العلماء جملة. فإن شذّ منهم واحد لم يكن إجماعاً[١]. هذا قول عامة العلماء؛ *وبه قال أبو[٢] تمام*[٣]. وذهب ابن خُوَيز مِندَاذ[٢] إلى أن الواحد والإثنين لا اعتبار به.

والدليل على ما نقوله قوله ـ تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾[٤]. وقد وجد الاختلاف.

ومما يدل على ذلك ما ثبت[٥] أن أبا بكر[٢] ـ رضي اللّه عنه ـ خالف الصحابة في قتال مانِعي الزكاة، وكان الحق معه، ولم ينكر عليه أحد ذلك. فثبت أنه إجماع لرجوع الجماعة إليه[٦] وتسويغه الخلاف لهم. وخالف ابن مسعود[٢] وابن عباس[٢] في مسائل من الفرائض جميع الصحابة فلم ينكروا عليهما.

ومما يدل على ذلك أن العقل يجوّز الخطأ على جميع العلماء وعلى بعضهم؛ ومقدار ما ورد بـه الشرع عصمـة جميعهم وبقي الباقي[٧] على أصل جواز الخطإ.

٤٨٥ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بقولـه ـ ﷺ[١]: «مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ

٤٨٤ ـ (١) في م وق: اجماع.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٤) جزء من الآية: ١٠ من سورة الشورى (٤٢).
(٥) ما ثبت: ساقطة من الأصل.
(٦) إليه: ساقطة من الأصل.
(٧) في الأصل: عن.
٤٨٥ ـ (١) عليه السلام في م وق.

قَيْدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ(٢) الإسْلامِ».

والجواب أن المراد به أن يفارق الجماعة بعد انعقاد الإجماع، وحينئذٍ تكون جماعة ويكون قولها إجماعاً؛ فأما قبل انعقاد الإجماع فإنما هو خلاف.

٤٨٦ ـ استدلوا بأن خبر الجماعة أولى من خبر الواحد والإثنين، فكذلك قولها أولى.

والجواب أن خبر الجماعة يوجب العلم ولو كانوا غير علماء؛ وليس كذلك قولهم؛ فلا خلاف في أنه لا يوجب العلم. وكذلك أيضاً فإن خبر الجماعة من الكفار يوجب العلم، وقول جميع الكفّار لا يوجب العلم. فبطل ما تعلقوا به.

٤٨٧ ـ قالوا: وقد(١) أجمعت الصحابة على الإنكار على الواحد قوله في(٢) ما يخالف الجماعة، وذلك يدل على أنه لا يعتدّ بخلافه. وذلك أنهم(٣) أنكروا على ابن عباس(٣م) تحليل المتعة وأنكرت عائشة(٣م) ـ رضي اللَّه عنها(٤) ـ على زيد بن أرقم(٣م) ما قاله في بيع العَرَض إلى أجَلٍ، ثم يشتريه بثمن [٤٨ ظ](٥) آخر إلى أجَلٍ آخر قبل القبض؛ وأنكروا علي أبي طلحة(٣م) قوله: «إن البرْد لا يَنقُض الصوم».

والجواب أن هذا غلط لأن ما أنكر على ابن عباس وزيد من

---

(٢) في الأصل: دين.

٤٨٧ ـ (١) في م و ق: قد اجمعت، بدون حرف العطف.

(٢) في م و ق: فيما؛ وبهذا الرسم ترد دائماً في المخطوط بينما ترد في كلمة واحدة في الأصل.

(٣) أنهم: ساقطة من م و ق.

(٣ م) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٤) الصيغة ساقطة من م و ق.

(٥) في الأصل: ٤٩ ظ.

ذلك إنما أنكر عليه لمخالفته للنص[٦]، والنص حجة يجب اتباعها.

وأمّا خبر أبي طلحة فيجوز أنه أنكر ذلك عليه لتقدم إجماعه مع الجماعة على خلاف ذلك؛ هذا إن ثبت عن أبي طلحة.

وجواب آخر وهو أن أكثر ما في اعتقاد سائر الصحابة خطؤه[٧] في مخالفتهم؛ وذلك ليس بحجة مع خروجه عن المنكرين.

٤٨٨ ـ استدلوا بأنه يجب ترك قول الواحد إذا خالف الجماعة لأنه لا يُعلم صدقه في ما أخبر به عن اعتقاده، ولا يجوز الاعتراض على قول ومذهب قد علم وثبت بما لا يُعلم هل هو قول لأحد[١] أم لا.

والجواب أن هذا غلط لأن المعتبَر في حجة الإجماع ما يظهر لا ما يبطن؛ ولو كُلِّفنا العمل بباطن كل واحد من الأكثرين لكُلّفنا ما لا طريق لنا إلى العلم به. فبطل ما عوّلوا عليه.

وجواب آخر وهو أن الجماعة أيضاً لا تعلم صدق جميعهم في ما أخبروا به عن أنفسهم؛ فيجب ألّا ينعقد الإجماع بقولهم.

٤٨٩ ـ استدلوا بما رُوي عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الأَعْظَمِ وَمُلَازَمَةِ ٱلْجَمَاعَةِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ، وَهُوَ مِنَ ٱلإِثْنَيْنِ أَبْعَدُ».

والجواب أنه إنما أراد بذلك الشاذ عن الإجماع بعد انعقاده والخارج عنه[١] بعد لزومه. ويجوز أيضاً أن يريد بذكر الجماعة لزوم طاعة الإمام وشق عصا المسلمين في الخلاف عليه. وقوله ـ ﷺ[٢]: «وَهُوَ مِنَ الإِثْنَيْنِ أَبْعَدُ» أراد النهي عن السفر للواحد، ولذلك قال[٣]: «والثَّلَاثَةُ رَكْبٌ».

---

(٦) في م وق: بمخالفته النص.

(٧) في الأصل: خطا، بدون الضمير.

٤٨٨ ـ (١) في الأصل هكذا، وفي م: الاخر، وفي ق: لاخر.

٤٨٩ ـ (١) في م وق: عنهم.

(٢) في م وق: عليه السلام.

(٣) ولذلك قال: ساقطة من الأصل.

٤٩٠ ـ **فصل**: إذا ثبت ذلك فلا مدخل للكافر[١] في الإجماع والخلاف، سواء كان كفره بتأويل أو غيره، منتسباً كان إلى السلم[٢] أو غير منتسب، لأن حال العاميّ أصلح من حاله وأفضل؛ ثم ثبت وتقرر أن العاميّ لا اعتبار بقوله؛ فبِأَنْ لا يعتبر بأقوال الكفار أولى وأحرى.

٤٩١ ـ **فصل**: ويجوز أن يكون بعض العلماء المجمعين مقلداً وظانّاً ومخمِّناً وينعقد بقوله مع سائر العلماء الإجماع لأن الاعتبار باتفاق الأقوال لا باتفاق الأدلة، لأنه لو صار إلى الحكم بدليل يخالف الدليل الذي صار إلى الحكم من جهته العلماء لانعقد[١] الإجماع لوجود[٢] الاتفاق. ولا يجوز للعالم أن يتبع سائر العلماء على القول تقليداً لأن فرضه النظر والاجتهاد. ولو تبعهم لانعقد الإجماع بذلك على ما قدّمنا. ولا يجوز أن يكون العلماء كلهم متفقين على الحكم عن ظن وتخمين لأن ذلك يكون إجماعاً على خطإ، والأمة لا تجمع[٣] على خطإ.

٤٩٢ ـ **فصل**: إذا عاصر التابعيُّ[٥] الصحابةَ وخالفها قبل انعقاد الإجماع، وكان من أهل العلم، فإنه لا ينعقد الإجماع بمخالفته. وهذا[١] قول أكثر أهل العلم. وقال داود[٥]: «لا يعتبر بخلاف التابعي مع الصحابة».

والدليل على ما ذهبنا إليه أن السمع الدّال على صحة الإجماع وفرض اتباعه من السنّة والكتاب إنما دلّ على أن إجماع جميع المؤمنين حجة؛ ولا خلاف أن التابعي أحد المؤمنين وأحد العلماء؛ وربما كان عنده من العلم ما لم يكن عند كثير من الصحابة؛ فإذا

---

٤٩٠ ـ (١) في الأصل: للكافرين.
(٢) في م وق: الى الاسلام.
٤٩١ ـ (١) في م وق: لا يعقد بذلك الاجماع.
(٢) في الأصل: بوجود.
(٣) في م وق: لا تجتمع.
٤٩٢ ـ (١) في م وق: هذا؛ فقط بدون حرف العطف.

خالف الصحابة في قول كان ما اتفقت عليه قولاً لبعض المؤمنين؛ فلا يتناوله الدليل على صحة الإجماع.

ومما يدل على ذلك أيضاً إجماع الصحابة والتابعين [٤٩ و][٢] الموجودين معهم على تسويغ[٣] التابعي الخلاف للصحابة والاعتبار بقوله. ولذلك قلّد علي[٥] ـ رضوا اللّه عليه[٤] ـ شرَيْحاً[٥] الحكم؛ ولم يقلده ليحكم بتقليد وإنما قلده لِلحكم[٦] برأيه وما يؤدّيه إليه[٧] اجتهاده. وكذلك فإن كثيراً من أصحاب عبد اللّه [بن مسعود][٥] كعلقمة[٥] والأسود[٥] كانوا يفتون مع وجود الصحابة؛ وكذلك سعيد بن المسيب[٥] والحسن البصري[٥] وأبو سَلَمة بن عبد الرحمان[٥] وسالم بن[٨] عبد اللّه[٥] وغيرهم من التابعين كانوا يفتون ويخوضون مع الصحابة في العلم، ولا ينكر ذلك منكر. فثبت اعتبار قولهم في الإجماع والخلاف.

٤٩٢ م ـ ومما يدل على ذلك اتفاق الصحابة على الاعتداد بقول عبد اللّه بن الزبير(١) وعبدالله بن عباس(١) والحسن(١) والحسين(١) وصغار الصحابة ومَن أسلم بعد الفتح مع المهاجرين[١] الأولين؛ ولم يعتبر في ذلك الفضيلة[١م]؛ ولو اعتبر في ذلك[٢] لما اعتدّ[٣] بخلاف صغار[٤]

---

٤٩٢ ـ (٢) في الأصل: ٥٠ و.
(٣) في الأصل: على تصويغ.
(٤) في مو ق: رضي الله عنه.
(٥) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٦) في ق: ليحكم، وفي م: ساقطة.
(٧) في م و ق: وما يؤديه إليه، وفي الأصل: وما يرده.
(٨) في الأصل: وسالم وعبدالله.
٤٩٢ م ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١ م) في م و ق: بالفضيلة.
(٢) في الأصل: ولو اعتبره في ذلك، وفي م و ق: ولو اعتبر بذلك.
(٣) أحد: ساقطة من م و من الأصل، وقد وردت في ق فقط.
(٤) صغار: ساقطة من الأصل.

الصحابة مع جِلّتها، ولا اعتدَّ بخلاف مَن أسلم بعد الفتح مع[٥] قول السابقين إلى الإسلام، ولا اعتدَّ بخلاف الأنصار[١] مع اتفاق أقوال المهاجرين. وفي[٦] علمنا باتفاق الأمة على تسويغ[٧] ذلك كله وترك مراعاة الفضيلة دليل على اعتبار قول التابعي[١] مع أقوال الصحابة.

٤٩٣ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بقوله ـ تعالى[١]: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾[٢]؛ فجعل الصحابة شهداء على الناس.

والجواب أن هذا خطاب لجميع الأمة ممّن صحب النبي ـ ﷺ ـ ومَن يأتي بعد؛ فهم شهداء على سائر الأمم.

وجواب ثانٍ وهو أنه ليس في كونهم شهداء على الأمة ما يدل على وجوب[٣] تقليد الأمة لهم، لأن المشهود عليه لا يتبع الشاهد في المستقبل، وإنما الشهادة تتعلق بفعل ماضٍ.

وجواب ثالث وهو أنه يحتمل أن يُراد به وجوب اتباعهم فيما أجمعوا عليه قبل بلوغ التابعي حدّ الاجتهاد.

٤٩٤ ـ استدلوا بما روي عن عائشة[١] أنها قالت لأبي سلمة[٢]: «مَثَلُكَ ـ يَا أَبَا سَلَمَةَ ـ مَثَلُ الْفَرُّوجِ يَسْمَعُ الدِّيَكَةَ تَصْرُخُ فَيَصْرُخُ مَعَهَا»، وذلك إنكار منها عليه مناظرة عبد اللّه بن عباس[٢] والصحابة والدّخول معهم في الاجتهاد.

---

(٥) مع: في م وق، وفي الأصل: من.
(٦) في م وق: وفي علمنا، وفي الأصل: وعلمنا.
(٧) في الأصل: تصويغ
٤٩٣ ـ (١) في م وق: عز وجل.
(٢) جزء من الآية: ١٤٣ من سورة البقرة (٢).
(٣) وجوب: ساقطة من م وق.
٤٩٤ ـ (١) في م وق إضافة: رضي اللّه عنها.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

والجواب أن هذا لم تقله عائشة[٢] على سبيل الإنكار عليه، وإنما قالت ذلك متعجبة منه ومداعبة له حين سألها عن الغسل من التقاء الخِتانَين وهو صغير السن، لأنه كان يناوىء ذوي الأسنان ومَن بلغ حدّ[٣] الاجتهاد، قبل أن يبلغ ذلك الحدّ. يدل على ذلك أنه ناظر ابن عباس في عِدّة المتوفّى عنها زوجها الحامل. وقال أبو هريرة[٢]: «قَوْلي مِثْلُ قَوْلِ ابْنِ أَخِي» يعني أبا سلمة بن عبد الرحمان[٢].

٤٩٥ ـ **فصل**: ذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أن الإجماع يصير حجة عُقَيب انعقاده، ولا يعتبر في ذلك انقراض[١] العصر، ولا يجوز اشتراطهم عدمَ الرجوع عمّا أجمعوا عليه. وذهب بعض أصحاب الشافعي ـ رحمه اللّه[٢][٣] ـ وأبو تمام[٣] من أصحابنا والجبّائي[٣] إلى أن الإجماع لا يصير حجة إلاّ بانقراض العصر.

والدليل على ما نقوله أن السمع قد دلّ على أن ما أجمعت عليه الأمة حق وصواب يجب اتباعه ويلحق الوعيد بمخالفته على ما بيّنّاه من قبلُ. وإذا ثبت ذلك ووجدنا[٤] جميع الأمة قائلة بقول قد اتفقت عليه وجب بحجة السمع القطع على صوابها ويحرم الخلاف عليها، لأن بقاءهم لا يخرجهم عن كونهم أُمةَ النبي ـ ﷺ ـ [٤٩ ظ][٥] ومجتمعةً على القول. وليس انقراضهم قولاً لهم ولا مُصَيِّراً للقول إجماعاً لِعلمنا بأنهم قد أجمعوا قبل الانقراض، بل لا يصحّ منهم الإجماع إلاّ مع البقاء؛ ومع الموت لا يقع منهم[٦] إجماع ولا اختلاف.

---

(٣) في الأصل: حدود.

٥٩٥ ـ (١) في الأصل: انعقاد.

(٢) الصيغة ساقطة من م وق.

(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٤) في م وق: وجدناه، بدون حرف العطف.

(٥) في الأصل: ٥٠ ظ.

(٦) في م وق: معهم.

٤٩٦ ـ فإن قيل: ما أنكرتم من أن اتفاقهم لا يسمى إجماعاً حتى ينقرض العصر عنه[١]؟

والجواب[٢] أن ذلك لا يخلو أن يثبت لغة أو شرعاً. فلا يكون انقراض العصر إجماعاً من جهة اللغة لأن أهل اللغة متفقون على أن كل مجمعين[٣] على قول أو فعل فإنهم يوصفون بأنهم مجمعون قبل موتهم ولا يوصفون بذلك إذا ماتوا. ولا يكون ذلك ثابتاً من جهة الشرع لأنه ليس في الشرع الذي ثبت[٤] به الإجماع ذكر العصر.

ومما يدل على ذلك أن حجة الإجماع لا يخلو أن تثبت بانقراض العصر أو بالإتفاق أو بانقراض العصر والاتفاق. ولا يجوز أن يكون حجة بانقراض[٥] العصر لأن ذلك يوجب أن يكون قول المختلفين حجة عند انقراض العصر. ولا يجوز أن يكون حجة لاتفاق القول وانقراض العصر لأن كل واحد منهما إذا لم تثبت به الحجة بانفراده فإنها لا تثبت به الحجة بإضافتها إلا ما لا تثبت به حجة ولأن اتفاق قولهم لا يصحّ وجوده حال موتهم. فلم يبق إلا أن تثبت الحجة بالإتفاق، وذلك موجود مع بقاء المجتمعين ومعلوم بعد موتهم وانقراضهم.

ومما يدل على ذلك أن السمع إنما دلّ على صحة الإجماع وثبوت[٦] حجته ولم يخصّ من ذلك ما انقرض عليه العصر كما لم يخصّ أهل عصر بعينه ولا أن يكون إجماعاً من جهة النص دون

---

٤٩٦ ـ (١) في م و ق: عليه.
(٢) في م و ق: فالجواب.
(٣) في م و ق: مجتمعين.
(٤) في م و ق: يثبت.
(٥) في م و ق: انقراض، بدون حرف الجر.
(٦) في الأصل: وتفوت.

الرأي[7]. فَمَن شرط فيه انقراض العصر بغير حجة كان كمن شرط فيه أهل عصر بعينه. وإذا لم يجب ذلك لم يجب ما قلتموه[8].

٤٩٧ ـ فإن قيل: إنما وجب اعتبار انقراض أهل العصر بجواز[1] رجوعهم أو رجوع بعضهم عن القول الذي اتفقوا عليه إلى غيره. فإذا انقرضوا أمِن ذلك.

والجواب[2] أنه لا اعتبار برجوع مَن رجع عن ذلك إذا دلّ الدليل على أن ما أجمعوا عليه حق.

٤٩٨ ـ فإن قيل: إنما وجب الاعتبار بانقراض العصر لأنه لا يؤمن مع بقائه أن يكونوا اتفقوا عن ظن وتخمين بغير دليل. فإذا انقرض العصر تبين أنهم لم يجمعوا إلاّ عن دليل.

والجواب[1] أنه لا يجوز أن تجمع الأمة عن ظن وتخمين لأن ذلك يكون إجماعاً على خطإ، وقد ورد السمع بالمنع من ذلك. ويجوز أن يكون بعضهم يقول ذلك عن تخمين وظن بغير دليل، ولكنهم يكونون مصيبين في موافقة الحق ومخطئين في التقليد مع كونهم من أهل الاجتهاد.

وجواب آخر وهو أنه إن لم يؤمن مع بقائهم أن يكون كل واحد منهم قال ذلك من غير[2] دليل لم يؤمن ذلك بعد موتهم وانقراضهم.

ومما يدل على ذلك أنه لو وجب اعتبار انقراض العصر لوجب

---

(٧) في م وق: الراوي.
(٨) في م وق: ما قالوه.
٤٩٧ ـ (١) في م وق: لجواز.
(٢) في م وق: فالجواب.
٤٩٨ ـ (١) في م وق: فالجواب.
(٢) في الأصل: من غيره.

ألّا[٣] ينعقد وينبرم إجماع أبداً، لأنه إذا لم ينبرم وينعقد إلّا بانقراض جميع أهل العصر، وقد علمنا أن جميع الصحابة لا ينقرضون حتى تحدث[٤] من التابعين[٤م] جماعة، وقد بيّنّا في ما تقدّم أنه يسوغ خلاف التابعين للصحابة، وهذا يوجب ألّا[٥] ينعقد إجماع الصحابة إلّا بانقراض عصر التابعين. وهذا حكم التابعين مع تابعي التابعين. وهذا يمنع من انعقاده[٦] جملة. فبطل ما قالوه.

٤٩٩ ـ أما هم فاحتج مَن نصر قولهم بقوله ـ تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً ﴾[١]. وقد علم [٥٠ و][٢] أنهم إنما جُعلوا شهداء على غيرهم ولم يُجعلوا شهداءَ ولا حجةً على أنفسهم.

والجواب أنه[٣] لو كان في هذه الآية دليل على الإجماع أو تعلق به لكانت حجة لنا لأنها تقتضي أن يكونوا شهداء على الناس وحجة عليهم أيام حياتهم في[٤] ما يدينون به من الحق وينكرونه من الباطل ويقيمون الشهادة عليهم بذلك في الآخرة. وذلك يدل على صواب ما أجمعوا عليه قبل الانقراض. وكذلك الرسول شهيد عليهم في حياته ومقيم للشهادة[٥] في الآخرة وقوله حجة ثابتة[٦] في حياته.

وجواب آخر وهو أنه ليس في قوله ـ تعالى: ﴿ لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ

---

(٣) في م: الا ان، وفي ق: ان لا والتصويب من الأصل.

(٤) في ق: يحدث، وفي م وردت غير واضحة في مصورتنا من المخطوط.

(٤ م) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٥) في م وق: ان لا.

(٦) في م وق: من انعقاد اجماع.

٤٩٩ ـ (١) جزء من الآية: ١٤٣ من سورة البقرة (٢).

(٢) في الأصل: ٥١ و.

(٣) أنه: ساقطة من م وق.

(٤) في م وق: فيما.

(٥) في م وق: الشهادة.

(٦) في م وق: ثانية.

عَلَى النَّاسِ ﴾[1] دليل على أنه لا يحرم عليهم ترك ما أجمعوا عليه لأنهم إذا اتفقوا على القول قبل انقراضهم فقد شهدوا بأنه حق وأن ما خالفه باطل. فقد قالوا إذاً: «إن مخالفهم عنه[7] مبطل»، وذلك شهادة منهم عليه بالخطإ وبمثابة أن يقولوا: «إن رجعنا عن الحق الذي اتفقنا عليه فإنما نرجع إلى باطل نُخالفه». فلم يجُزْ لأجل ذلك الخروج عمّا أجمعوا عليه قبل انقراضهم وصارت الآية بأن تدل على ما قلناه أولى.

٥٠٠ ـ استدلوا بأنه لو لم يعتبر انقراض العصر لحرم على المجمعين مع بقاء عصرهم وعلى كل واحد منهم الرجوع عن ذلك القول. وهذا باطل لأن كل واحد منهم إذا انفرد بالقول من جهة الرأي ساغ له[1] الرجوع عنه إلى قول غيره من جهة الرأي أيضاً.

والجواب أنّا لا نسلم أن لجميعهم أو لواحد منهم الرجوع عن القول المجتمَع عليه بعد انعقاد الإجماع. بل ذلك يحرّم عليهم، وهو نفس الخلاف. وأما إذا انفرد كل واحد منهم بالقول من جهة الرأي والاجتهاد فإنه يجوز له الرجوع عن ذلك القول برأي آخر لأن ذلك القول يجوز أن يكون خطأ ويجوز أن يكون صواباً. وليس كذلك في ما عاد إلى مسألتنا، فإنه إذا انعقد الإجماع على القول وقطعنا بصحته وأن الحق فيه فلا يجوز له الرجوع عنه.

٥٠١ ـ استدلوا أيضاً على صحة قولهم بأن أقصى حال قول الأمة أن يكون كقول النبي ـ ﷺ ـ وقد ثبت أن قوله لا يثبت ولا يستقر حكمه إلّا بعد موته، وكذلك سبيل قول الأمة.

والجواب أن هذا خطأ لأن قول النبي[1] ـ ﷺ ـ ثابت[2] مستقر

---

(٧) في م وق: علبه.

٥٠٠ ـ (١) له: ساقطة من م وق.

٥٠١ ـ (١) النبي: ساقطة من م وق.

(٢) ثابت: ساقطة من م وق.

لازم حجته[٣] في حياته كما أنه حجة بعد وفاته، ولكننا نجوِّز في حياته ورود النسخ عليه لاستقرار[٤] الوحي؛ فإذا تُوفي أُمِن ذلك لانقطاع الوحي. وكذلك أيضاً حجة الإجماع ثابتة في حياة المجمعين في وقت قد انقطع فيه الوحي، فلم يجز الرجوع عنه.

٥٠٢ ـ استدلوا بأن الأمة إذا اتفقت مع بقاء عصرها فهي وكل واحد منها في مهلة النظر؛ ومَن هذه حاله غير مستقر القول؛ فوجب لذلك اعتبار انقراض العصر.

والجواب أننا لا نسلم أنها في مهلة النظر؛ ولو علمنا أنهم أو بعضهم في مهلة النظر والرويّة لما كان ذلك إجماعاً. وإنما يكون قولهم إجماعاً إذا حكموا بصحته وصاروا إليه.

وجواب آخر وهو أنه لو كان في مهلة النظر لما استقر قولهم بالموت ولا حصل إجماعاً. ألا ترى أنهم لو صرّحوا بأنه لم يستقر لهم مذهب وأنهم في مهلة النظر ثم ماتوا على ذلك لم ينعقد بموتهم إجماع؟.

٥٠٣ ـ استدلوا أيضاً على ذلك بأنه لو لم يعتبر انقراض العصر لوجب أن يصير إجماعاً مع بقاء أهل العصر وموت مخالفهم. ولما [٥٠ ظ][١] لم يكن ذلك إجماعاً ثبت أنه يعتبر انقراض أهل العصر.

والجواب أن مِمَّن لا يعتبر انقراض العصر مَن يقول: «تصير المسألة إجماعاً بموت المخالف، فلا نسلم ذلك». ومنهم مَن يقول: «لا يصير إجماعاً لأن الميت في حكم الحيّ الباقي، والباقون من

---

(٣) في م: حجيته، وفي ق وردت غير واضحة والتصويب من الأصل.
(٤) في ق: لاستمرار، وفي م وردت غير واضحة، والتصويب من الأصل.
٥٠٣ ـ (١) في الأصل: ٥١ ظ.

مخالفيه هم بعض الأمة؛ وإنما يكونون[٢] جميع الأمة في ما[٣] يحدث بعدهم فيتفقون عليه؛ وليست هذه حالهم في ما[٣] يتفقون عليه، فإنه قد وجد إجماع المؤمنين على الحكم»[٤].

وجواب ثانٍ: لو لزمنا هذا لَـلَزمكم إذا انقرض أهل العصر ومات المخالف لهم مع انقراض العصر أن ينعقد الإجماع. وإن[٥] لم يلزم هذا لم يلزم ما قلتموه.

٥٠٤ ـ استدلوا بأنه لو لم يجب اعتبار انقراض العصر لم يجز أن تتفق الأمة على قول بعد الاختلاف فيه وإطلاقها الذهاب إلى كل واحد من القولين. ولما ساغ الاتفاق بعد الاختلاف والمنع من الاجتهاد بعد إباحته وجب اعتبار انقراض العصر.

والجواب أن اتفاقها بعد تقرر الاختلاف لا يكون إجماعاً عند كثير من شيوخنا، وحكم ذلك الاختلاف باقٍ. وبهـذا قـال القاضي أبو بكر[١]. فلا يصحّ ما قلتم.

وجواب آخر على قول مَن لم يرَ هذا، وهو أن اختلافهم على قولين أو ثلاثة يبيّن أن الحق في واحد منها. فإذا اتفقوا بعد ذلك عيّنوا الحق في ذلك الذي اتفقوا[٢] عليه. فحرم الرجوع إلى الآخر ولم يلزم على هذا شيء مما ادّعيتم. فبطل ما قالوه.

٥٠٥ ـ **فصل**: قول الصحابي أو الإمام إذا ظهر وانتشر بحيث يعلم[١] أنه يعمّ

---

(٢) في الأصل: يكون.
(٣) في م وق: فيما.
(٤) على الحكم: ساقطة من الأصل.
(٥) في م وق: فان.
٥٠٤ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في م وق: اختلفوا.
٥٠٥ ـ (١) يعلم: ساقطة من الأصل.

سماعه المسلمين واستقر على ذلك ولم يعلم له مخالف ولا سمع له بمُنكِر فإنه إجماع وحجة. وبه قال أكثر أصحابنا المالكيين *كأبي تمّام[٢] وغيره*[٣]، والقاضي أبو[٤] الطيب[٢] وشيخنا أبو[٤] إسحاق[٢] وأكثر أصحاب الشافعي - رحمة اللّه عليهـم[٥]. وقال القاضي أبو بكر[٢]: «لا يجوز[٦] إجماعاً»؛ وبه قال داود[٢] وأخذ به شيخنا القاضي أبو جعفر السمناني[٢].

والدليل على ما نقوله أن العادة جارية مستقرة على أنه لا يجوز أن يسمع[٧] العدد الكثير والجم الغفير الذين لا يصحّ عليهم التواطؤ والتشاعر قولاً يعتقدون خطأه وبطلانه ثم يمسك جميعهم عن إنكاره وإظهار خلافه، بل أكثرهم يتسرع إلى ذلك[٨] ويسابق إليه. فإذا ظهر قول وانتشر وبلغ أقاصي الأرض ولم يعلم أنه[٩] مخالَف علم أن ذلك السكوت رضىً منهم به[١٠] وإقرار عليه لما جرت عليه[١١] العادة.

٥٠٦ - فإن قالوا: يجوز أن يكون الواحد والإثنان منهم مخالفاً ولكنه ترك إنكار ذلك، فإن الواحد والإثنين[١] يجوز عليه ترك إنكار المنكَر مع اعتقاده أنه منكَر وأنه يجب إنكاره، لكنه تركه عاصياً أو خائفاً.

والجواب أن هذا إن لزمنا لزمكم لأن الواحد أيضاً يجوز عليه أن

---

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٤) في م وق هكذا وردت وفي الأصل: ابي.
(٥) الصيغة ساقطة من م وق.
(٦) في م وق: لا يكون.
(٧) في الأصل: يسع.
(٨) الى ذلك: ساقطة من م وق.
(٩) في الأصل: انه، وفي م وق: له.
(١٠) به: ساقطة من م وق.
(١١) عليه: ساقطة من م وق.
٥٠٦ - (١) في الأصل: فان الاثنين والواحد.

يكذب في قوله فيظهر خلاف ما يبطن؛ ويجوز أن يظهر ذلك خوفاً. فيجب ألاّ تقولوا بصحة الإجماع حتى يعلمنا اللّٰه ما في قلوبهم. وكذلك أيضاً فإن أكثرهم يقولون عن غير دليل.

وجواب آخر وهو أن هذا خلاف الظاهر وادّعاء أمر بغير دليل. والأصل ما ذكرناه لأن الأولى بالصحابة وأهل الفضل ومَن أثنى اللّٰه عليهم بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر أنهم لا يتركون إنكار المنكَر مع علمهم بوجوب ذلك عليهم، مع ما علم من حالهم أنهم كانوا لا يتقون ولا يخافون أحداً في ذلك. وكان بعضهم يردّ على بعض ويرشد بعضاً ولم يحفظ [٥١ و][٢] عن أحد منهم أنه خاف في ذلك ولا هابَ ولا رهب. ولذلك ما رُوي عن محمد بن مسلمة[٣] أنه قال لِعُمَر[٣] ـ رضي اللّٰه عنه[٤]: «لَوْ مِلْتَ لَقَوَّمْنَاكَ». فقال عمر: «الحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي جَعَلَنِي فِي أُمَّةٍ إِذَا مِلْتُ قَوَّمُونِي». فبطل ما قالوه.

وجواب آخر وهو[٥] أن الخوف لا يمنع من إظهار الخلاف والتنبيه على الجور والظلم عند الخلوة بِمَن يأمنه الخائف ويسكن إليه، كما لا يمنع ذلك اليهود[٣] ولا[٦] النصارى[٣] من إظهار سنّتهم[٧] وتكذيب نبيّنا ـ ﷺ ـ مع خوفهم؛ وكذلك أيضاً لا يمنع الخوف من السلطان الجائر أن يتحدث الناس بجوره وظلمه وإنكار ما هو عليه من سوء طريقته. فبطل ما قالوه.

دليل آخر وهو أن ما قلتموه يمنع صحة الإجماع جملة. فإنه لا

---

(٢) في الأصل: ٥٢ و.
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٤) الصيغة ساقطة من م وق.
(٥) وهو: ساقطة من م وق.
(٦) لا: ساقطة من م وق.
(٧) في م وق: شبههم.

تُعلم[٨] مسألة نَعلم[٩] فيها أقوال جميع علماء الصحابة ولا خمسين منهم. فلو لم يكن إجماع إلّا ما حصلت فيه جميع أقوالهم لم ينعقد إجماع جملة.

٥٠٧ ـ فإن قيل: نعلم[١] ذلك بالخبر عنهم كما نعلم[٢] اليوم إجماع أصحاب الشافعي[٢م] على مسألة، وأصحاب مالك[٢م] على مسألة، مع كثرتهم[٣] وافتراقهم.

والجواب[٤] أن ذلك أيضاً لا يعلم اليوم من حال أصحاب[٥] مالك والشافعي إلّا بما ذكرنا أن يقول بعضهم قولاً ويظهر وينتشر[٦]، ويسكت الباقون. ولا فرق بين الموضعين.

ودليل ثالث وهو أن الساكت إذا انتشر القول لا يخلو أن يكون سكت لأنه لم يجتهد ولم ينظر في تلك الحادثة، أو يكون سكت لأنه بعدُ في مهلة النظر، أو يكون سكت مع علمه ببطلان القول الظاهر، أو يكون سكت إقراراً منه بصحته ورضًى به. ولا يجوز أن يكون سكت[٧] لأنه لم يجتهد ولم ينظر لأن العادة جارية عند ظهور مقالة وتجددها[٨] بتوفر العلماء على النظر والحرص على الاجتهاد في حكمها وتأمل صحتها من سقمها؛ فيستحيل أن تنقرض أعمال السامعين ولم ينظروا في حكم تلك الحادثة الطارئة المتجددة، مع ما

---

(٨) في الأصل: يعلم.
(٩) في الأصل: يعلم.
٥٠٧ ـ (١) في الأصل: يعلم.
(٢) في الأصل: يعلم.
(٢ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) في الأصل: مع كونهم.
(٤) في الأصل هكذا، وفي م و ق: فالجواب.
(٥) أصحاب: ساقطة من الأصل.
(٦) في م و ق: ويشتهر.
(٧) في م و ق: ولا يجوز ان يسكت لانه..
(٨) في الأصل: لم نعلم وبحددها، وفي ق: وتجددها، وفي م: وتحددها.

جرت به العادة[٩] من لهج النفوس بمثلها لأن هذا نقض[١٠] ما جرت به العادة. ويستحيل أيضاً أن يكون سكت لأنه في مهلة النظر لأن العادة جارية بأن العدد الكثير والجمّ الغفير إذا شُغفوا بحكم حادثة وتوفرت هِممهم عليها فلا بدّ من استنباط علّتها وإظهار حكمها. وأيضاً فإن الناس مختلفو الطباع فلا بدّ من أن يكون فيهم صاحب البديهة الذي يسرع إليه ظهور الأمور والأحكام، ولا يجوز أن يكونوا[١١] كلهم قد اتفقوا على أنه لم[١٢] يظهر لأحد منهم حكم هذه الحادثة لأن ذلك خلاف ما جرت به العادة.

٥٠٧ م ـ وأيضاً فإن النظر لا يكون أكثر من مدة العمر؛ فقد انقضت أعمارهم وذهبت آثارهم ولم يسمع لأحد منهم خلاف في تلك الحادثة؛ فلا معنى للتعلق بكونهم في مدة النظر. وأيضاً فإنهم لو كانوا في مهلة النظر لوجب بجَري العادة أن يقول واحد منهم: «لم يَبِن هذا القول ولم أعلم صحته وأن هذه المسألة مشكلة». ولما لم يُسمع منهم شيء من ذلك وجب حمله على رضاهم وتسليمهم. ويستحيل أن يكونوا[١] تركوا الردّ مع علمهم[٢] ببطلان قول القائل لأن ذلك نقض العادة على ما بيّناه. وأيضاً فإن ذلك إجماع منهم على الخطإ. فلم يبق إلّا أن يكونوا سكتوا رضىً منهم بحكمه وتصديقاً منهم بقوله.

٥٠٨ ـ دليل رابع وهو أن المعلوم بِجَرْي العادة وما نشاهده من حال[١] الناس وما جُبِلوا عليه [٥١ ظ][٢] أن مَن قال بمقالة في محفلٍ وجماعةٍ

---

(٩) في الأصل: به العادة، وفي م وق: العادة به.

(١٠) هكذا في ق، وفي م: نقص، وفي الأصل: بعض.

(١١) في الأصل: ان يكون.

(١٢) في الأصل: على انه لم، وفي م وق: على ان لم.

٥٠٧ م ـ (١) في الأصل: ان يكون.

(٢) في الأصل: الرجوع عليهم، وفي م وق: الرد مع علمهم، كما صوبناه.

٥٠٨ ـ (١) في م وق: من احوال.

(٢) في الأصل: ٥٢ ظ.

مُدَّعِين لذلك العلم مُتَأَهِّلين للتصدّر فيه، وكان كل الجماعة أو[٣] أكثرها أو واحد منها مخالفاً له في[٤] ما قاله، فإن العادة جارية بأنه لا بدّ من مناقضته في[٤] ما قال ومخالفته فيه وإظهار الإنكار عليه أو[٥] التشكّك فيه، إن[٦] لم يتقدم له فيه نظر، والتخوّض في النظر في صدقه؛ بل ربما رام مخالفته مَن يعتقد صدقه وصواب حكمه تحككاً للجدل وطلباً للمجاراة والمباحثة. وإذا ثبت ذلك وجب المصير إلى ما قلناه.

٥٠٨ م ـ أما هم فاحتجّ مَن نصر قولهم بأن سكون الساكت عن القول لا يدل على الرضى به ولا على أنه مذهب له لأنه قد يسكت[١] عن إنكار القول في فروع الديانات لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب ويسكت[٢] لاعتقاده أن مخالفه غير آثم[٣] بل هو مأجور فيه. وإذا احتمل هذا لم يجب حمله على الرضى به.

والجواب أن هذا غير صحيح لأننا لا نسلم أنه كان في الصحابة مَن اعتقد أن كل مجتهد مصيب. فدلّوا[٤] على هذا أولاً[٥]، إن كنتم قادرين.

وجواب آخر وهو أن العادة جارية بالمناقضة والمخالفة لِمن قال بغير قوله، وإن اعتقد أنه مصيب، كما أنكم تناقضوننا[٦]

---

(٣) او: في م وق، وفي الأصل: و.
(٤) في م وق: فيما.
(٥) في الأصل: او، وفي م وق: و.
(٦) ان: في الأصل، وفي م وق: وان.
٥٠٨ م ـ (١) في م وق: سكت.
(٢) في الأصل: وسكت.
(٣) في م وق: ماثوم.
(٤) في م وق: قوله، وفي الأصل: فدلوا.
(٥) اولا: ساقطة من الأصل.
(٦) في الأصل: وتخالفوننا، وفي م وق: او تخالفوننا.

وتخالفوننا في مسائل تعتقدون أن كل مجتهد فيها مصيب، ولا يمنعكم ذلك من إظهار مخالفتنا. وعلى ذلك استقرت العادة، فلا يجوز ادّعاء نقضها.

٥٠٩ ـ قالوا: يجوز أن يكون الساكت سكت لِمَا يخاف فيه من الضرر على الأمة؛ ولذلك قال أبو هريرة(١): «لَوْ حَدَّثْتُكُمْ بِكُلِّ مَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ـ ﷺ(١ م) ـ لَقَطَعْتُمْ(٢) هَذَا البُلْعُومَ!». وقال ابن عباس(١) لَمّا قيل له في إنكار القول: «هَلاَّ قلتَه وعمرُ(١) حيّ؟» فقال: «هِبْتُهُ وَكَانَ رَجُلاً مَهِيباً».

والجواب أن هذا خطأ لأن المعروف من الصحابة أنهم كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولا يخافون في اللّه لومة لائم؛ ولا يجوز أن يخافوا في إظهار الحق مضرّة مع كونهم متناصرين على إظهاره. ولذلك ظهر منهم مخالفة بعضهم بعضاً وردّ بعضهم على بعض، ولم يخافوا من ذلك مضرّة. وقول أبي هريرة لا يعترض على المعلوم المقطوع به. ولو سلّمنا ذلك لحمل على أنه سمع من النبي ـ ﷺ ـ ذكر قوم بشر بأعيانهم وأسمائهم من أهل الفتنة مِمّن علم أنه لا يعتصم منهم، فخاف من ذكر ذلك. ولا يجوز أن يحمل على أنه قد سمع شرائع وأحكاماً من النبي ـ ﷺ ـ خاف من ذكرها ونقلها. ولو جاز ذلك لجاز أيضاً أن يسمع غيره من النبي ـ ﷺ ـ أحكاماً كثيرة وشرائع وآيات من القرآن وسوراً يخاف من إيرادها ونقلها. وفي هذا إبطال ما قالوه.

وجواب آخر وهو أن هذا لو لَزِمنا للزمكم(٣) لأنه يجوز أن يكون

---

٥٠٩ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(١ م) الصيغة ساقطة من م وق.

(٢) هكذا في الأصل وفي ق، وفي م: لقطع.

(٣) للزمكم: في الأصل، وفي م وق: لزمكم.

في[٤] القائلين أيضاً من يبطن[٥] خلاف ما يظهر مخافة ويقول ما لا يعتقده مساعدة. وهذا يبطل القول بالإجماع جملة.

٥١٠ ـ **فصل**: إذا ثبت ذلك فإنه متى علم من الساكتين الرضى بالقول والتصويب له بنطق أو إشارة أو شاهد حال أو[١] قصد بالخطاب أو سكوت كان ذلك إجماعاً ويحصل العلم به[٢] بالنقل عن الأمة من وجه بحجج. ولو علم أن من[٣] المسلمين المعتَبَر بهم في الإجماع في دار الحرب وفي جزيرة من الجزائر عالماً لم يكن له في هذه الحادثة قول يوافق ما قالته [٥٢ و][٤] الجماعة لم يحصل الإجماع إلّا[٥] بموافقته لنا.

فصل في ذكر إجماع أهل المدينة

٥١١ ـ قد أكثر أصحاب مالك[١] ـ رحمه اللّه ـ في ذكر إجماع أهل المدينة[١] والإحتجاج به، وحَمَل ذلك بعضُهم على غير وجهه فتَشَنَّع[١م] به المخالف عليه وعدل عمّا قرّره في ذلك المحققون من أصحاب مالك ـ رحمه اللّه[٢]. وذلك أن مالكاً[٣] إنما عوّل على أقوال أهل المدينة وجعلها حجة في ما[٤] طريقه النقل كمسألة الأذان وتَرْك الجهر

---

(٤) في الأصل: في، وفي م وق: من.
(٥) في م وق: يضمر.

٥١٠ ـ (١) في الأصل: وقصد، وفي م وق: او قصد.
(٢) في الأصل: العلم به، وفي م وق: له العلم، بدون: به.
(٣) من: ساقطة من الأصل.
(٤) في الأصل: ٥٣ و.
(٥) إلا: ساقطة من الأصل، وفي ق وردت غير واضحة، والتصويب من م.

٥١١ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١ م) في م وق: فسمع.
(٢) الصيغة ساقطة من م وق.
(٣) في م وق: رحمه الله.
(٤) في م وق: فيما.

ببسم اللّٰه الرحمان الرحيم ومسألة الصاع وترك إخراج الزكاة من الخضراوات[٥] وغير ذلك من المسائل التي طريقها النقل واتصل العمل بها في المدينة على وجه لا يخفى مثله ونُقل نقلاً يَحُجُّ ويقطع العذر. فهذا نقل أهل المدينة عنده في ذلك[٦] حجة مقدَّمة على خبر الآحاد وعلى أقوال سائر البلاد الذين نقل إليهم الحكمَ في هذه الحوادث أفرادُ الصحابة وآحادُ التابعين[٨]*[٧]؛ وقد سلم هذا أبو بكر الصيرفي[٨]. وخالف فيه بعض أصحاب الشافعي[٨] وأصحاب أبي حنيفة[٨]؛ فقال بعضهم بنفي وجود هذا الخبر جملة، وقد بيّنا وجوده؛ وقال بعضهم: «ليس بحجة وإن وُجد».

٥١١ م ـ والكلام معهم في وجه الاحتجاج به. وذلك أنه إذا كان المؤذن يؤذن بالأمس على المثار[١] أذاناً على صفة قد علم جميعهم أنه الأذان الذي فارقهم عليه النبي ـ ﷺ ـ ثم أذّن من الغد مؤذن فأمسك الجميع عن الإنكار عليه والإخبار عنه بأنه غيّر شيئاً من الأذان فإنه[٢] بمنزلة أن يقولوا: «إن هذا هو الأذان الذي أُذّن به بالأمس». ولو قاله بعضهم أو نطق به الجزء[٣] الأول منهم لكان تواتراً يُقطع العلم به. ولذلك مَن دخل المدينة[٣م] ولا علم له بموضع قبر النبي ـ ﷺ ـ فاسترشد عن المسجد والقبر فأرشده رجل أو اثنان إلى القبر ولم ينكر عليه أحد ذلك بمحضر جماعة من أهل المدينة وقع له العلم بأن الذي أرشده إليه هو قبر النبي ـ ﷺ. ولو لم يقع العلم بذلك

---

(٥) من الخضراوات: من الأصل فقط.

(٦) في ذلك: ساقطة من الأصل.

(٧) بداية نقص من م وق مقدار ١٣ سطراً.

(٨) أنظر التعليقات على الأعلام.

٥١١ م ـ (١) هكذا وردت بالأصل، والظاهر أنها تحريف من الناسخ لكلمة: ماثور.

(٢) في الأصل: وانه، وقد صوبناه من اجتهادنا.

(٣) هكذا بالأصل، وقد أثبتناها.

(٣ م) أنظر التعليقات على الأعلام.

إلاّ لمن أخبره جماعة أهل المدينة لعدمه[٤] العالمون بذلك. فإن هذا مما يتعذر وجوده. وأما مسألة الصاع فأبْيَنُ[٥] في التواتر من أن تحتاج إلى تمثيل أو برهان أو دليل. فهذا وما شابهه هو الذي احتج به مالك[٣م] من إجماع أهل المدينة[٦]. وطريقه بالمدينة طريق التواتر، ولا يجوز أن يُعارَض الخبر المتواتر بخبر الآحاد. فاحتجاج مالك ـ رحمه الله[٧] ـ بأقوال أهل المدينة على هذا الوجه. ولو اتفق أن يكون لِسائر[٨] البلاد نقل يساوي نقل المدينة في مسألة من المسائل لكان أيضاً حجة ومقدَّماً على أخبار الآحاد. وإنما نسب هذا إلى المدينة لأنه موجود فيها دون غيرها.

٥١٢ ـ والضرب **الثاني** من أقوال أهل المدينة ما نقلوه من سنن رسول الله ـ ﷺ ـ من طريق الآحاد أو[١] ما أدركوه بالاستنباط **والاجتهاد**. فهذا لا فرق فيه بين علماء المدينة وعلماء غيرهم في أن المصير منه إلى ما عضده الدليل والترجيح. ولذلك خالف مالك[٢] في مسائل عدة أقوالَ أهل المدينة. هذا مذهب مالك[٢] في هذه المسألة. وبه[٣] قال محققو أصحابنا كأبي بكر الأبهري[٤] وغيره؛ وقال به أبو بكر[٤] وابن[٥] القصار[٤] وأبو[٦] تمام[٤]. وهو الصحيح. وقد ذهب جماعة مِمَّن ينتحل مذهب مالك[٤] مِمَّن لم يمعن النظر في هذا الباب

---

(٤) هكذا بالأصل، وهو مقبول المعنى.
(٥) هكذا بدت لنا قراءتها من الأصل.
(٦) نهاية النقص من م وق.
(٧) الصيغة ساقطة من الأصل.
(٨) في الأصل: سائر، بدون حرف الجر.

٥١٢ ـ (١) في الأصل: او ما ادركوه، وفي م وق: وما ادركوه.
(٢) في م وق: رحمه الله.
(٣) وبه قال: في ق، وفي الأصل: وقال، وفي م: قال، فقط.
(٤) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٥) في الأصل: ابو بكر بن القصار.
(٦) في م وق: ابو التمام.

إلى أن إجماع أهل المدينة[٤] حجة في ما[٧] طريقه الاجتهاد؛ وبه قال أكثر المغاربة.

والدليل على أن هذا [٥٢ ظ][٨] ليس بإجماع يُحتج به أن العقل لا يحيل الخطأ على الأمة. ولولا ورود الشرع بتصويب المؤمنين لم نقطع[٩] على صوابهم في ما[٧] أجمعوا عليه. ولم يرد شرع بتصويب أهل المدينة دون غيرهم والإخبار عن عصمتهم. ولا سبيل إلى نقل ذلك. وإنما ورد الشرع بتفضيل الصحابة وتنزيههم. وقد خرج من جِلّتهم[١٠] جماعة عنها كعلي بن أبي طالب[٤] وطلحة[٤] والزبير[٤] وعبدالله بن مسعود[٤] وعمّار بن ياسر[٤] وسعد بن أبي وقاص[٤] حُذَيفة[٤] وأبي عبيدة[٤] ومعاذ بن جبل[٤] وعبادة بن الصامت[٤] ومَن لا يحصى كثرة من أفاضل الصحابة وأئمتهم - رضي الله عنهم[١١]. ولا فضيلة توجد في جملة الصحابة إلّا ولهؤلاء المذكورين فيها أوفر حظ وأعلى رتبة. فإن كان إجماع أهل المدينة حجة على هؤلاء كان إجماع هؤلاء أيضاً حجة على أهل المدينة، ولا فرق بين الموضعين.

٥١٢ م - ومما يبيّن صحة ما ذهبنا[١] إليه في ذلك - إن شاء الله - أن مالكاً[٢] لم يحتج بذلك إلّا في المواضع التي طريقها النقل. فاحتج بها على أبي يوسف[٢م] في صحة الوقف وقال له: «هذه أوقاف رسول الله - ﷺ - وصدقاته ينقلها الخلف عن السلف». فرجع أبو يوسف عن موافقة أبي حنيفة[٢م] في ذلك إلى موافقة مالك[٢م]. وناظره في الصاع

---

(٧) في م وق: فيما.
(٨) في الأصل: ٥٣ ظ.
(٩) في م وق: لم يقطع
(١٠) في الأصل: من اجلتهم..
(١١) الصيغة ساقطة من م وق.
٥١٢ م - (١) في الأصل: ما ذهب.
(٢) في م وق: رحمه الله.
(٢ م) أنظر التعليقات على الأعلام.

أيضاً فاحتجّ عليه[٣] مالك بنقل أهل المدينة للصاع وأن الخلف عن السلف ينقل أن هذا الصاع الذي كان على عهد رسول الله ـ ﷺ ـ لم يُغيَّر ولم يُبدَّل. فرجع أبو يوسف إلى مذهب مالك في ذلك. وناظر مالك بعض مَن احتج عليه في الأذان بأذان بلال[٢م] بالكوفة[٢م] فقال مالك ـ رحمه الله: «ما أدري ما أذان يوم ولا أذان صلاة! هذا مسجد رسول الله ـ ﷺ ـ يُؤذَّن فيه من عهده ـ ﷺ ـ إلى اليوم، لم يحفظ عن أحد إنكار على مؤذن فيه ولا نسبته إلى تغيير». وهذا لعمري من أقوى الأدلة ومما لا[٤] يعارض بأخبار الآحاد لأن الأذان في مسجد رسول الله ـ ﷺ[٥] ـ أمر متصل[٦] في وقت كل صلاة وأهل المدينة[٧] هم اليوم الذين كانوا بالأمس وعلموا صفة الأذان؛ فإذا أذن مؤذن اليوم ولم ينكر أحد أذانه ولا نَسَبه إلى تغيير علم أن أذانه اليوم كأذانه بالأمس لأنه يستحيل أن يغير الأذان فيتفق العدد الكثير والجمّ الغفير على ترك الإنكار عليه. ولو جاز أن يتفقوا على ذلك لجاز أن يتفقوا على ترك التكذيب لِمَن بدّل قبر رسول الله ـ ﷺ ـ وغيّر مسجده وعدل بالناس إلى غيره وأخفى كثيراً من مذهبه. وإذا استحال ذلك استحال هذا أيضاً. ويستحيل أيضاً أن يتفق العدد الكثير والجمّ الغفير على نسيان الأذان من وقت صلاة إلى وقت صلاة. فثبت بذلك أن الأذان الذي كان فيه بالأمس هو الأذان الذي كان فيه اليوم إذا لم يظهر له منكر إلى أن وصل إلى زمن مالك ـ رحمه الله[٨].

---

(٣) في الأصل: عليهم.
(٤) لا: ساقطة من م و ق.
(٥) الصيغة ساقطة من م و ق.
(٦) في الأصل: يتصل.
(٧) أهل المدينة: ساقطة من الأصل.
(٨) الصيغة ساقطة من الأصل.

٥١٣ ـ وقد روى إسماعيل بن أبي أُوَيس[١] ـ رحمه اللَّه[٢] ـ عن مالك[١] بيان قوله: «الأمر المجتمَع عليه عندنا» فقال إسماعيل بن أبي أويس[١]: سألتُ[٣] خالي مالكاً ـ رحمة اللَّه عليه[٤] ـ عن قوله في **الموطأ**[١]: «الأمر المجتمَع عليه والأمر عندنا». ففسره لي فقال: «أما قولي: «الأمر المجتمَع عليه[٥] عندنا» الذي لا اختلاف فيه؛ فهذا ما لا اختلاف فيه قديماً ولا حديثاً. وأما قولي: «الأمر المجتمَع عليه» فهو الذي اجتمع عليه مَن أرضى من أهل العلم وأقتدي به، وإن كان فيه بعض الخلاف. وأما قولي: «الأمر عندنا وسمعت بعض أهل العلم» فهو قول مَن أرتضيه وأقتدي به وما اخترتُه من قول [٥٣ و][٦] بعضهم».

هذا معنى قول مالك دون لفظه؛ وتنزيل مالك لهذه الألفاظ على هذا الوجه وترتيبها مع تقاربها في الألفاظ يدل على ما[٧] تُجَوِّزه في العبارة وأنه يطلق لفظ الإجماع؛ وإنما يريد به ترجيح ما يميل إليه من المذهب. على أنه لم يحفظ عنه من طريقٍ ولا وجهٍ أن إجماع أهل المدينة في ما[٨] طريقه الاجتهاد حجة عنده[٩]. وقد يورد الفصل في كتابه وإن لم يكن قائلاً به، ولكن على معنى أن يورد أقاويل[١٠] الناس وجمل الكلام[١١].

---

٥١٣ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) الصيغة ساقطة من الأصل.
(٣) في م: سمعت، وفي الأصل وفي ق: سالت.
(٤) الصيغة ساقطة من الأصل.
(٥) عليه: ساقطة من الأصل.
(٦) في الأصل: ٥٤ و.
(٧) ما: ساقطة من الأصل.
(٨) في م وق: فيما.
(٩) في م وق: عنه.
(١٠) في م وق: أقاول.
(١١) في الأصل: وحمل الكلام، وفي م: ويحمل الاحكام، وفي ق: وحمل الا في كلام.

فصل: إجماع أهل كل عصر حجة

٥١٣ م ـ الذي عليه سلف الأمة وخلفها إلاّ مَن شذّ أن إجماع أهل كل عصر من أعصار المسلمين حجة يُحَرّم خلافها. وقال داود[١]: «إن الإجماع الذي يحرم خلافه إجماع الصحابة فقط دون إجماع المؤمنين في سائر الأعصار».

ودليلنا قوله ـ تعالى: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً ﴾[٢]. وقد بيّنّا وجه الاحتجاج على وجوب اتباع سبيل[٣] المؤمنين. وإذا ثبت أن غير الصحابة[٤] يشارك الصحابة في هذا الاسم وجب أن يثبت لهم هذا الحكم، إلاّ أن يدل الدليل على اختصاص الصحابة به[٥].

٥١٤ ـ فإن قيل: إن تسميتهم بالمؤمنين مشتق من الإيمان، وذلك لا يكون إلا من موجود في وقت ورود الخطاب؛ ومن يأتي بعدهم فليس بمؤمن حقيقة؛ فلا يتناوله الخطاب.

والجواب أن هذا قول يوجبه[١] ألاّ يكون إجماع الصحابة حجة إذا مات بعضهم كسعد بن معاذ[٢] وحمزة[٢] وجعفر[٢] ومصعب بن عُمير[٢] وسعد بن الربيع[٢] ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ مِمَّن استشهد من المهاجرين[٢]، لأن الباقين بعدهم هم بعض المؤمنين. وكذلك فإنه[٣]

٥١٣ م ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) الآية: ١١٥ من سورة النساء (٤).
(٣) سبيل: ساقطة من الأصل.
(٤) في م وق: غير الصحابي.
(٥) به: ساقطة من الأصل.

٥١٤ ـ (١) في م وق: يوجب، بدون الضمير.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) فانه: ساقطة من الأصل.

يجب ألا[٤] يعتبَر في الإجماع مَن آمن وحسن إسلامه بعد نزول الآية، لأنه لم يكن حين ورود الآية من المؤمنين. ولما أجمعت الأمة على خلاف هذا بطل ما تعلقوا به.

ومما يدل على ذلك أن مخالف سبيل الصحابة موصوف بأنه مخالف لسبيل المؤمنين، فوجب تناول الظاهر من الوعيد لمخالفة سبيل الصحابة وسبيل التابعين[٢].

٥١٥ ـ فإن قيل: فإن مخالف التابعين[٢م] مخالف لبعض المؤمنين لأن مَن مات من الصحابة في حكم الموجود.

قيل لهم: وكذلك المخالف للصحابي[١] في زمن التابعين ليس بمخالف لجميع المؤمنين، وإنما هو مخالف لبعض المؤمنين لأن التابعين موجودون وهم من المؤمنين؛ ومَن تقدم من الصحابة مِمَّن مات في أول الإسلام واستشهد من جملة المؤمنين؛ وهم في حكم[٢] الباقين، ولم يحصل إجماعهم.

ومما يدل على ذلك من جهة الآثار ما رواه عمر[٢م] عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «أَكْرِمُوا أَصْحَابِي، وَخَيرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثم يَفْشُو الكَذِبُ حَتَّى إنَّ الرَّجُلَ لَيَحْلِفُ وَمَا ٱسْتُحْلِفَ وَيَشْهَدُ وَمَا ٱسْتُشْهِدَ. فَمَنْ سَرَّهُ بُحْبُوحَةُ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزَمِ ٱلْجَمَاعَةَ فَإِنَّ ٱلشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ ٱلإِثْنَيْنِ أَبْعَدُ». وروى عمر عنه ـ عليه السلام ـ أنه كان يقول: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ عَلَى ذَلِكَ». وروى عنه ـ عليه السلام[٣] ـ أبو هريرة[٢م] أنه قال: «لاَ يَزَالُ عَلَى هَذَا الأَمْرِ عِصَابَةٌ عَلَى

---

(٤) الا: في الأصل، وفي م وق: ان لا.

٥١٥ ـ (١) في م وق: للصحابة.

(٢) في الأصل: في حكم، وفي م وق: في احكام.

(٢ م) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) الصيغة ساقطة من م وق.

الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ خِلَافُ مَنْ خَالَفَهُمْ إِلَّا مَا أَصَابَهُمْ مِنَ اللَّأْوَاءِ»[٤].
وروى أيضاً أنه قال: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ [٥٣ ظ][٥] ظَاهِرِينَ عَلَى مُخَالِفِيهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَحَتَّى يَظْهَرَ الدَّجَّالُ وَهُمْ عَلَى ذَلِكَ». وهذه أخبار كلها متواترة على المعنى. وإن كل عصر من الأعصار التي توجد فيها[٦] أمته لا يخلو من قائم[٧] فيها بالحق. فثبت ما قلناه.

٥١٦ ـ أما هم فاحتجوا بأن العقل لا يدل على نفي الخطأ عن المجمعين من الصحابة ومَن بعدَهم من الأمة، وإنما يدل على ذلك السمع. وكل سمع ورد فهو مقتضٍ[١] لنفي ذلك عن الصحابة لأنه خطاب للمواجهة[٢]، فلا[٣] يدخل فيه المعدوم.

والجواب: إنما[٤] نستدل على صحة[٥] الإجماع بقوله ـ تعالى: ﴿ وَ[٦] يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[٧]. وهذا ليس بخطاب للمواجهة[٨].

وجواب آخر وهو أنه لو كان كل خطاب مُواجِه يتعلق بالصحابة

---

(٤) في الأصل: اللاوي، وفي ق: اللاواء، وفي م نقص ما يزيد على السطر بما فيه الكلمة.
(٥) في الأصل: ٥٤ ظ.
(٦) في م وق: فيها، وفي الأصل ورد الضمير المتصل بصيغة المذكر المفرد.
(٧) في م وق: قام.
٥١٦ ـ (١) في الأصل: منقض.
(٢) في م وق: للمواجـه.
(٣) في الأصل: ولا.
(٤) في الأصل: انما، وفي م وق: انا.
(٥) صحة: ساقطة من الأصل.
(٦) ومن يتبع: في م وق.
(٧) جزء من الآية: ١١٥ من سورة النساء (٤).
(٨) في م وق: للمواجـه.

لوجب أن يكون أكثر الفرائض وجميع الأحكام والعبادات[٩] والأمر بالجهاد وغير ذلك مختصّاً بهم دوننا لأن ذلك كله ورد بخطاب المواجهة[١٠].

وجواب ثالث وهو أن هذا خلاف إجماع المسلمين؛ فكلهم قد احتج بخطاب المواجهة[١١] من الصحابة وغيرهم، وألزم ذلك التابعين ومَن بعدَهم.

٥١٧ ـ استدلوا بما روي عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ فَبِأَيِّهِمِ[١] اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» ولم يقل ذلك في من[٢] بعدَهم، ففارقت حالهم حال مَن سواهم.

والجواب أن الاحتجاج بهذا الحديث يوجب اتباع كل واحد منهم بانفراده، وذلك لا يجوز باتفاق.

وجواب آخر وهو أن هذا الخبر لو صحّ ودلّ على أن إجماع الصحابة حجة فإنه لا يدل على أن إجماع غيرهم ليس بحجة. كما أنه لو قال: «أصحابي مؤمنون» لم يدل ذلك على أن سائر الأمة مِمَّن ليس من الصحابة ليسوا بمؤمنين.

٥١٨ ـ استدلوا على ذلك بأن الصحابة مضوا على السلامة والتمسك بالدين ولم يختلفوا ولم يُؤَثِّم بعضهم بعضاً، وليست هذه حال مَن بعدهم لأنهم اختلفوا وتشاجروا، فوجب ألاّ[١] يكون قولهم حجة.

والجواب أنه قد جرى بين الصحابة من الاختلاف والتشاجر من

---

(٩) جميع الاحكام والعبادات: في الأصل، وفي م وق: جميع العبادات والاحكام.

(١٠) في م وق: المواجه.

(١١) في النسخ الثلاث: المواجه، وقد صوّبناه من اجتهادنا.

٥١٧ ـ (١) الفاء ساقطة من م وق.

(٢) في النسخ الثلاث ورد الحرف والإسم في كلمة واحدة.

٥١٨ ـ (١) في م وق: ان لا.

أواخر زمن عثمان[١م] إلى آخر أيام معاوية[١م] - رضي اللّٰه عنهما[٢] - ما قد عرف، وكلهم مع ذلك متمسك بالدين؛ فيجب لأجل ذلك عندك ألّا يكون إجماعهم حجة. وهذا باطل باتفاق.

وجواب آخر وهو أننا لا نقول: «إن قول التابعين[١م] حجة في ما[٣] اختلفوا فيه»، وإنما يعتدّ به حجة في ما[٣] اتفقوا عليه. فزال ما تعلقتم به من الاختلاف.

٥١٩ - استدلوا بأن الصحابة لكثرة لقائها للرسول - ﷺ[١] - وسماع الوحي[٢] والتنزيل ومعرفة أسبابه أقرب[٣] إلى معرفة الحق والمراد بالقول من التابعين الذين ليس لهم هذا الحظ.

والجواب أنكم تحيلون إجماع الصحابة على حكمٍ من جهة الاجتهاد، وإنما تجعلون الإجماع حجة في ما[٤] طريقه النقل وما عُلم قصدُه ضرورة لا نظراً واستدلالاً. فلا يُعتبَر[٥] باختصاص الصحابة بما قلتم، لأن التابعين[٥م] والصحابة في فهم النص الذي لا يحتمل التأويل على حدٍّ سواء.

وجواب آخر وهو أن هذا الذي قلتموه يجعل قول الواحد من الصحابة حجة لأنه أقرب إلى معرفة الحق والمراد بالقول لمُشَاهدته[٦] الرسولَ - ﷺ[٧] - وسماعه للوحي والتنزيل. فإن لم يجب أن يختصّ

(١ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) الصيغة ساقطة من م وق.
(٣) في م وق: فيما.

٥١٩ - (١) الصيغة ساقطة من م وق.
(٢) الوعي: في الأصل.
(٣) أقرب: ساقطة من الأصل.
(٤) في م وق: فيما.
(٥) في م وق: معتبر.
(٥ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٦) في الأصل: المشاهد به.
(٧) الصيغة ساقطة من م وق.

واحد من الصحابة بهذا الحكم لهذا المعنى لم يجب أن يختصّ به جميعهم.

وجواب ثالث وهو أننا لم نجعل إجماع الصحابة حجة من حيث عَلمت مقاصد الرسول ـ ﷺ ـ [٥٤ و][٨] لأن ذلك يثبت ببعضها، وإنما جعلناه حجة لأن الصادق أخبر عن عصمتها[٩] في ما[١٠] أجمعت عليه ووصفهم بصفة موجودة في التابعين من الإيمان. فكان حكمهم حكم التابعين في ذلك.

٥٢٠ ـ استدلوا بما روي عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «خَيْرُكُمْ قَرْنِى الَّذِينَ بُعِثْتُ فِيهِمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ...» الخبر.

والجواب أنه ليس في كونهم خيراً منهم ما يدل على قبول قولهم دون غيرهم، وإنما يدل على كثرة ثوابهم، كما أن قوله: «أَبُو بَكْرٍ[١] خَيْرٌ مِنْ عُمَرَ[١]» لا نريد به أنه يقبل قوله دون قول عمر، وإنما نريد به أن ثوابه عند اللّه أكثر من ثواب عمر. وكذلك أيضاً فليس وصف قرنه[١م] ـ ﷺ ـ بأنهم[٢] خير ممّن بعدهم مما يدل على وقوع العصيان والخطإ من القرن الذين بعدهم. كما أن قولنا: «أَبُو بَكْرٍ خَيْرٌ مِنْ عُمَرَ» ـ رضي اللّه عنهما[٣] ـ لا يدل على وقوع الخطإ والبُعد عن الصواب في الأحكام من عمر ـ رضي اللّه عنهما وأرضاهما[٤] ـ فبطل ما تعلقوا به.

---

(٨) في الأصل: ٥٥ و.
(٩) في الأصل: عن عصبتها.
(١٠) في م وق: فيما.
٥٢٠ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١ م) في م وق: قوله.
(٢) في الأصل: بانه.
(٣) الصيغة ساقطة من م وق.
(٤) الصيغة ساقطة من الأصل.

فصل: اختلاف الصحابة
على قولين وإجماع التابعين على أحدهما

٥٢١ - إذا اختلفت الصحابة - رضي اللّٰه عنهم[١] - على قولين وأجمع التابعون[٣] على أحدهما فإن ذلك يكون إجماعاً تثبت به الحجة[٢]؛ هذا قول كثير من أصحابنا؛ وبه قال من أصحاب الشافعي[٣] أبو علي بن خيران[٣] وأبو بكر القفال[٣]. وقال القاضي أبو بكر[٣] والقاضي[٣] أبو جعفر[٤]: «لا يصير إجماعاً، وخلاف الصحابة باقٍ». وبه قال أبو تمام[٣] من أصحابنا وابن خويز منداذ[٣]، ومن أصحاب الشافعي أبو بكر الصيرفي[٣] وأبو علي بن أبي هريرة[٣] وأبو علي الطبري[٣] وأبو حامد المَرْوَرّوْذي[٣].

والدليل على صحة ما نقوله قوله - تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾[٥]. فتوعد على مخالفة المؤمنين، والمؤمنون حقيقتهم[٦] مَن وُجد دون مَن عُدم. ولا يجوز أن يكون المراد به من كان وعُدم، لأن ذلك أيضاً يمنع من انعقاد إجماع الصحابة بموت[٧] بعضهم كحمزة[٣] وجعفر[٣] وعبد اللّٰه بن رواحة[٣] وزيد بن حارثة[٣] وعثمان بن مظعون[٣] وغيرهم مِمّن تُوفي في بدء الإسلام. وهذا مما لا اعتبار به بلا خلاف.

٥٢٢ - فإن قالوا: فإن خلاف التابعين[١] في ما[١م] تقدم فيه خلاف ليس باتباع

---

٥٢١ - (١) الصيغة ساقطة من م وق.
(٢) في م وق: الحجة به، وفي الأصل: به الحجة.
(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٤) والقاضي أبو جعفر: ساقطة من م وق.
(٥) جزء من الآية: ١١٥ من سورة النساء (٤).
(٦) في م وق: حقيقة هم.
(٧) في م وق: لموت.

٥٢٢ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١ م) في م وق: فيما.

غير سبيل المؤمنين، وإنما هو اتباع غير سبيل بعض المؤمنين لوجود الخلاف المتقدم من بعضهم. وليس كذلك حال مَن تقدّم من المسلمين، فإن هؤلاء لم يظهر منهم خلاف ولم يكن لهم في الحكم مذهب، فلا يعتدّ بهم في خلاف ولا إجماع.

والجواب أن هذا غلط لأنه ليس وجود الخلاف شرطاً في نفي الإجماع، وإنما الشرط فيه أن يوجد من العلماء مَن لا يقول به. ألا ترى أن بعض الصحابة إذا لم يُظهر خلافاً ولا وفاقاً ولم يكن له مذهب في المقالة فإنه لا يكون إجماع الباقين[٢] حجة كما لا يكون حجة إذا أظهروا الخلاف. وإذا ثبت أن من[٣] مضى من الصحابة لا يمنع من صحة الإجماع إذا لم يكن له قول في الحادثة وجب ألّا[٤] يمنع من صحة الإجماع أيضاً، وإن كان مذهبه مخالفاً لمذهب مَن بقي.

٥٢٣ ـ قالوا: فإنّا[١] نقول بموجب هذه الآية، وذلك أن الصحابة قد أجمعت على صحة الذهاب إلى كِلا[٢] القولين، وهم المؤمنون. فالمحرِّم الذهاب[٣] إلى أحدهما متبع غير سبيل المؤمنين. فإذا[٤] لم يكن بدٌّ من اتباع سبيل إحدى الطائفتين فاتباع سبيل الصحابة أولى وأحرى لفضيلة الصحابة ومزيتها بالعلم والدين ومعرفة أسباب الأحكام [٥٤ ظ][٥].

---

(٢) في الأصل الناس.
(٣) في م وق: الخلاف فان من مضى. . ، والتصويب من الأصل.
(٤) في م وق: ان لا.
٥٢٣ ـ (١) في م وق: فاننا.
(٢) في الأصل وفي ق: كلى، وفي م: كلا.
(٣) في م وق: للذهاب.
(٤) في م وق: واذا.
(٥) في الأصل: ٥٥ ظ.

والجواب[٦] أنّا لا نسلم أن الصحابة سوّغت الذهاب إلى كل واحد من القولين على الإطلاق. وهذا مبني على مذهبه في أن كل مجتهد مصيب. بل كل واحدة[٧] من الطائفتين علمت أن الحق الذي أُمرت باتباعه لا يخرج من هذين القولين وحظرت الاجتهاد في غيرهما[٨]، وغلب على ظنها أن الحق الذي أُمرت به هو في قولها دون قول الطائفة الأخرى. ولم نعلم ذلك علماً نقطع به ويُؤثّم[٩] مخالفُه. فإذا أجمع التابعون[١٠] على أحد القولين وجب القطع على صحته، كما أن الصحابة إذا أجمعت على قول وجب القول بصحته.

٥٢٤ ـ قالوا: فإن الصحابة قد أجمعت على ألاّ[١] ينكر على قائل بِكِلا[٢] القولين، والتابعون قد أجمعوا على الإنكار على قائل أحدهما. فقد تعارض الإجماعان.

والجواب أن الطائفة المحقِّقة[٣] من الصحابة إنما توقفت عن الإنكار على الطائفة الأخرى لأنها لم تقطع على خطئها[٤]، وإنما كان ذلك غلبة[٥] ظن. ولا يجوز إنكار قول ولا فعل إلاّ بعد القطع والعلم بأنه خطأ. فإذا أجمع التابعون على أحد[٦] القولين قُطع بصحته ووجب الإنكار على القائل بخلافه. كما أن الحاكم بالقياس لا يجوز

---

(٦) في م وق: اننا.

(٧) في م وق: واحدة، وفي الأصل: واحد.

(٨) في م وق: في غيرها.

(٩) في م وق: نوثم.

(١٠) أنظر التعليقات على الأعلام.

٥٢٤ - (١) في م وق: ان لا.

(٢) في م وق: بكلى.

(٣) في الأصل: المحقة. والمعني بالذكر الطائفة من الصحابة التي غلب على الظن أن الحق في قولها قبل أن يجمع عليه التابعون.

(٤) في النسخ الثلاث: خطاها.

(٥) في م وق: عليه.

(٦) في الأصل: خطا.

أن يُنكَر عليه *الحكم به مع عدم النص؛ فإذا وُجد النص بعد ذلك مخالفاً له وجب الإنكار عليه*[٧].

ودليل آخر بأن التابعين[٩] لو ابتدوا إجماعاً على حكم لكان ذلك حجة، فكذلك سبيلهم في ما[٨] سبق فيه الجواب.

ودليل ثالث وهو أن أهل العصر إذا اختلفوا على قولين ثم أجمعوا بعد ذلك على أحدهما كان ذلك إجماعاً صحيحاً وحجة قاطعة، ولم يُعتبر الخلاف المتقدم. *وهذا الذي اختاره الشيخ أبو[٩] تمام*[١٠]. فكذلك في مسألتنا.

٥٢٥ ـ فإن قيل: إن[١] إجماع الصحابة على مسألتنا[٢] بعد اختلافها[٣] لا يصح أن يوجد.

والجواب[٤] أن هذا غلط لأنه قد وُجد بحيث لا يمكن دفعه؛ وذلك أنهم اختلفوا في إمامة أبي بكر ـ رضي اللّه عليه[٥] ـ، ثم أجمعوا على صحتها *صحتها؛ واختلفوا في إمامة الأنصار[٥]، ثم أجمعوا على بطلان ذلك؛ واختلفوا في قتال مانعي الزكاة، ثم أجمعوا على*[٦] وجوب ذلك؛ ومسائل كثيرة من أمثال هذه.

وجواب آخر وهو أن هذه الدعوى بيّنة البطلان مع القول بأن

---

(٧) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.
(٨) في م وق: فيما.
(٩) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١٠) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
٥٢٥ ـ (١) في م وق: فان.
(٢) على مسألتنا: ساقطة من الأصل.
(٣) بعد اختلافها: ساقطة من م وق.
(٤) في الأصل: والجواب، وفي م وق: فالجواب.
(٥) الصيغة ساقطة من م وق. أنظر التعليقات على الأعلام.
(٦) ما بين العلامتين ساقط من الأصل.

الإجماع يصدر عن القياس؛ وذلك أن الناظرين في القياس لا يجوز، في مستقر العادة، أن يقع لهم العلم بموجب الحكم دفعة واحدة وفي وقت واحد مع اختلاف أغراضهم ودواعيهم وأوقات نظرهم. ولعله يحكم[7] أحدهم قبل أن يبتدىء الآخر النظر؛ وإلى أن يقع العلم للناظر فهو متوقف ويخالف بتوقفه الحاكم بما استنبط من القياس ونظر فيه من الدّليل؛ ولا ينكر المتوقف[8] على الحاكم حكمه لتجويز أن يكون الحق فيه، ولا ينكر عليه الحاكم[9] توقفه لأن قول الحاكم بانفراده ليس بحجة؛ ثم لا يمنع ذلك من صحة إجماعه مع الحاكم وتحريمهم المخالفة[10] بالتوقف[11] وإظهار الخلاف.

٥٢٦ ـ استدلوا بأن أحد الفريقين إذا انقرض[1] وبقي الفريق الآخر لا يصير إجماعاً[2]، فكذلك هاهنا.

والجواب أننا لا نسلم، بل يصير إجماعاً. ولو نزلت اليوم نازلة مما قد اختلف فيه الناس وأجمع العلماء على أحد القولين كان إجماعاً، فلا فرق.

فصل: [اختلاف الصحابة في حكم على قولين وعدم جواز إحداث قول ثالث]

٥٢٧ ـ إذا اختلف[1] الصحابة في حكم على قولين لم يجُزْ إحداث قول

---

(٧) في م وق: ولعله ان يحكم.

(٨) في م وق: فلا ينكر على الحاكم، وفي الأصل: ولا ينكر المتوقف على الحاكم، كما أثبتناه.

(٩) في الأصل: ولا ينكر عليه الحاكم، وفي م وق: ولا ينكر الحاكم عليه.

(١٠) في الأصل: المخالف.

(١١) في م وق: بالتوقيف، وفي الأصل: بالتوقف، وقد صوبناه حسب اجتهادنا.

٥٢٦ ـ (١) في الأصل هكذا، وفي م وق: انقرضوا.

(٢) في م وق: وكذلك.

٥٢٧ ـ (١) في م وق: اختلفت.

ثالث؛ هذا قول كافة أصحابنا *كأبي تمام[٢] وغيره، وقول*[٣] أصحاب[٤] الشافعي[٢]. وذهبت المعتزلة[٢] إلى أنه يجوز إحداث قول ثالث[٥] وأقوال غير القولين؛ وبه قال أهل الظاهر[٢]. ورأيت القاضي أبا الطيب[٢] يحكيه عن بعض أصحاب أبي حنيفة[٢].

والدليل على ما [٥٥ و][٦] نقوله أنهم إذا أطبقوا على القولين فإنهم قد عينوا لنا أن الحق متردد بينهما وأجمعوا على أن الحق لا يكون في غيرهما. فالقائل بغيرهما قائل بما قد أجمعت الصحابة على بطلانه وتحريم القول به.

٥٢٨ ـ فإن قالوا: لا نعلم أنها إذا أجمعت على قولين فقد حَرَّمت خلافهما وأيقنت أن الحق في أحدهما.

والجواب أنه لو جاز هذا لجاز أن يقال: «إنها إذا أجمعت على قول واحد لا يعلم تحريمها لخلافه وتيقنها أن الحق فيه». وإن[١] لم يجز هذا لم يجز ما قلتموه.

٥٢٩ ـ أما هم فاستدلوا بأن اللَّه ـ تعالى ـ إنما أوجب علينا اتباع حجة الإجماع؛ وإذا[١] اختلفوا على قولين فلا إجماع لهم في ذلك يجب اتباعه.

والجواب أن هذا غلط لأنهم قد أجمعوا على تحريم ما عدا[٢]

---

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٤) في م وق: واصحاب.
(٥) ثالث: ساقطة من م وق.
(٦) في الأصل: ٥٦ و.
٥٢٨ ـ (١) في م وق: واذا.
٥٢٩ ـ (١) في م وق: فاذا.
(٢) في الأصل: ما عدى.

القولين وعلى[3] أن ما خالفهما باطل.

٥٣٠ ـ استدلوا بأن الصحابة إذا اختلفت على قولين فقد أطبقوا على أن المسألة مسألة اجتهاد؛ فيجب على[1] العالم أن يقول فيها بما يؤديه إليه اجتهاده.

والجواب أن هذا خطأ لأنهم إنما أجمعوا على أن المسألة مسألة اجتهاد في[2] تعيين أحد القولين والقول به. فأما إحداث قول ثالث فلا.

وجواب آخر أن الأمة إذا أجمعت على القول الواحد من جهة الاجتهاد فقد أطلقت للعالم أن يقول فيها باجتهاده، ولم تطلق له مخالفة ما أجمعت عليه. كذلك[3] في مسألتنا مثله.

٥٣١ ـ استدلوا بأن مسروقاً[1] أحدث في الحرام قولاً زائداً على أقوال جميع السلف، فلم ينكر ذلك عليه.

وهذا باطل من وجوه: أحدها أن هذا معنى لا يجوز أن ننسبه إلى مسروق، مع فضله، بخبر[2] آحاد.

وجواب ثانٍ وهو أن مسروقاً ممّن عاصر الصحابة ويُعتدّ بخلافه معها، فلا يجوز أن يقال: «إنه خالف الإجماع»، وهو واحد من أهل الإجماع.

وجواب ثالث وهو أنه يجوز أن يكون قال ذلك قبل استقرار

---

(٣) في الأصل: على، بدون واو العطف.

٥٣٠ ـ (١) في م وق هكذا وفي الأصل: للعالم.

(٢) في م وق: وفي، بواو العطف.

(٣) في م وق: فكذلك، بفاء العطف.

٥٣١ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) في م وق: باخبار.

الإجماع، *وهو واحد من أهل الإجماع*[٣]، وقد عُلم أن من الصحابة مَن لم يقل في ذلك مقالاً يوافق ولا يخالف.

فصل [في اختلاف طائفتين في مسألتين وموقف الأمة منهما]

٥٣٢ ـ إذا قالت طائفة في مسألتين قولين متفقين، وقالت طائفة أخرى فيهـ[ـمـ]ـا[١] قولَين متفِقَيْن مخالفَيْن لقولَي الطائفة الأخرى، فلا يخلو أن تصرّح الأمة بالتسوية بين المسألتين أو لا[٢] تصرّح بذلك. فإن صرّحت بذلك لم يجز لأحد أن يقول في إحدى المسألتين بقول إحدى الطائفتين وفي المسألة الأخرى بقول الطائفة الأخرى، لأن الإجماع قد انعقد على التسوية بينهما. فمَن فرّق بينهما فقد خالف إجماع الأمة؛ *وقد نصّ على ذلك الشيخ أبو[٣] تمام*[٤]. فإن[٥] لم يصرّح بالتسوية بينهما فقد قال القاضي أبو بكر[٣] من أصحابنا: «إنه يجوز أن يفتي في إحدى المسألتين بقول إحدى الطائفتين وفي المسألة الأخرى بقول الطائفة الأخرى»؛ وبه قال شيخنا القاضي أبو جعفر[٣] وشيخنا القاضي أبو الطيب[٣]. وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة[٣] إلى أن ذلك لا يجوز.

والدليل على ما نقوله أن المفتي بذلك إنما خالف في كل واحدة من المسألتين بعض المؤمنين ولم يخالف جميع المؤمنين. وذلك مُباح مطلق.

---

(٣) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.

٥٣٢ ـ (١) في النسخ الثلاث: فيها.

(٢) في الأصل: والا.

(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٤) ما بين العلامتين ساقط من م و ق.

(٥) في م: وان، وفي ق وردت غير واضحة.

فصـل [في صحة الإجماع
على الحكم من جهة القيـاس]

٥٣٣ ـ يصحّ الإجماع على الحكم من جهة القياس؛ هذا قول كافة الفقهاء. *وقد نصّ على جواز ذلك أصحابنا أبو تمام[١] وغيره*[٢]. وذهب محمد[٣] بن جرير الطبري[١] إلى أن ذلك لا يجوز، لأنه لا يتأتى ولا يصح وجوده[٤]. ولو وُجد لكان دليلاً. وقال أهل الظاهر[١]: «لا[٥] يجوز لأن الإجماع [٥٥ ظ][٦] دليل، ولا يجوز أن يصدر إلّا عن دليل». والقياس عندهم ليس بدليل.

والذي يدلّ على ذلك أنه إذا ثبت أن القياس دليل[٧] للّه ـ تعالى ـ يجب العمل به وأن الأمة مأخوذة بوجوب المصير إليه وجب لذلك صحة اجتماعها[٨] من جهته كما يصحّ اجتماعها[٩] من جهة النص.

٥٣٤ ـ فإن قالوا: يستحيل وقوع الإجماع من جهة القياس لاختلاف الأمة في الذكاء والفطنة والنظر والسرعة في الاستدلال مع كثرة العدد. ولا يتفق في العادة اتفاقهم على معن واحد من جهة الاستنباط.

والجواب أن ما ذكرتموه إنما يمتنع اتفاقهم من جهة القياس

---

٥٣٣ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
(٣) محمد: ساقطة من م و ق.
(٤) وجوده: ساقطة من م وق.
(٥) في م وق: هذا لا يجوز.
(٦) في الأصل: ٥٦ ظ.
(٧) في م وق: دين.
(٨) في م وق: اجماعها.
(٩) في م وق: كما يجوز اجماعها من...

على الفور، فأما مع التراخي وإمعان النظر وتكرر التأمل فإنه لا يمتنع ذلك.

وجواب آخر أنه لو امتنع الإجماع على القياس لِمَا ذكرتم لوجب أن يمتنع إجماع الأمة على القول بالتوحيد والتّنزّه[1]، لأن ذلك لا يُدرك بالنص وإنما يُدرك بدقيق الاستدلال وبما هو أخفى من الأدلة الشرعية. وإذا لم يستحل هذا لم يستحل ما قلتموه.

وكذلك أيضاً فإن أهل الكفر والضلال[1م] قد أجمعوا، مع توفر عددهم واختلاف أغراضهم، على الإلحاد والتكذيب بالحق لِشُبْهة باطل، ولم يَستحِل ذلك. فبِأن لا يستحيل إجماع الأمة على الحكم من جهة القياس أولى وأحرى.

ومما يدل على ذلك إجماع الأمة على تقديم أبي بكر[1م] ـ رضي الله عنه ـ من جهة الاجتهاد. فمنهم مَن قال: «نصبه[2] رسول الله ـ ﷺ ـ للصلاة وهي عماد الدين؛ ومن رضيه رسول الله ـ ﷺ ـ لديننا وجب أن نرضاه لدنيانا. ومنهم من احتج بقوله ـ ﷺ[3] ـ: «إِنْ تُوَلُّوهَا أَبَا بَكْرٍ تَجِدُوهُ قَوِيّاً فِي دِينِ اللَّهِ ـ عزّ وجلّ[4] ـ ضَعِيفاً فِي بَدَنِهِ». ومنهم من رضيه فعقد له. وكذلك أجمع المسلمون في غزوة مؤتة[1م] على تأمير خالد بن الوليد[1م] من جهة الاجتهاد، وأقرّهم على ذلك رسول الله ـ ﷺ ـ وصوّبه من رأيهم.

٥٣٥ ـ استدلوا أن الأمة في كل عصر لا تخلو من نافٍ للقياس ومحرِّم له. فكيف يصح أن يُتفق على ما هي مختلفة فيه؟

---

٥٣٤ ـ (١) في م وق: بالتوحيد والنبوة، وفي الأصل: بالتوحيد والتنزه.
(١ م) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في م وق: رضيه.
(٣) في م وق: عليه السلام.
(٤) الصيغة ساقطة من م وق.

والجواب أنّا لا نسلم أن في الصحابة مَن خالف في وجوب العمل بالقياس. *يبيّن ذلك إجماعهم على العمل به في أهم أمور الشريعة، وهي الإمامة، في تقديم أبي بكر[1] وعثمان[1] ـ رضي اللّه عنهما*[1م].

٥٣٦ ـ استدلوا بأن القياس يجوز على أهله الخطأ والصواب، وإجماع الأمة صواب مقطوع عليه. فكيف يجوز أن تجمع عن[1] قياس؟

والجواب أن القائسين يجوز عليهم الخطأ والإصابة للحق متى انفرد بالقول وكانوا بعض الأمة. فإذا كانوا كل الأمة أُمِن الخطأ عليهم بالتوقيف على نفي ذلك عنهم. فبطل ما قالوه[2].

٥٣٧ ـ استدلوا بأن تجويز إجماع الأمة على الحكم من جهة القياس يقتضي إبطال الإجماع. وذلك أنها إذا أجمعت على الحكم من جهة القياس فقد أجمعت على أن للقياس فيه مجالاً؛ فيجب أن يحلّ لِمن بعدَهم أن يذهب[1] إلى خلاف قولهم باجتهاد وقياس يخالف اجتهادهم. وهذا يبطل حجة الإجماع.

والجواب أن هذا خطأ لأن الأمة إذا أجمعت على قول لم يجز لِمَن بعدَهم أن يقول بموجب قياس يخالف قولهم، وإنما يجوز له القول بقياس يوافق لموجبه[2] موجب القياس الذي أجمعت عليه.

٥٣٨ ـ استدلوا أيضاً بأنه قد ثبت أن الإجماع أصل يُقاس عليه ويُنتزع منه ويُرد إليه كالنص. فلو اتفق لهم إجماع من جهة القياس لم يجز الانتزاع

٥٣٥ - (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١ م) ما بين العلامتين ساقط من م وق.
٥٣٦ - (١) في م وق: على.
(٢) في الأصل: ما قاه.
٥٣٧ - (١) في الأصل: نذهب، وفي م: يذهب، وفي ق وردت غير واضحة.
(٢) في م وق: موجبه، بدون حرف الجر.

منه والقياس عليه، لأن القياس لا يكون إلّا مُنتزَعاً، والمُنتزَع لا يجوز الانتزاع منه، وإنما يُنزع من النص.

والجواب [٥٦ و][1] أن أقل ما يلزمكم في هذا أن يصحّ الإجماع من جهة القياس ولا يصحّ القياس عليه؛ فيصحّ هذا لارتفاع علّة المنع.

وجواب آخر وهو أنّا لا نسلم أنه لا يجوز القياس على حكم فرع ثبت بقياس، بل ذلك جائز صحيح واجب العمل به. ومتى ثبت تحريم التفاضل في الأُرُزّ بعلّة الطعم أو الاقتيات[2] أو الكيل، قياساً على البُرّ، لم يمتنع حمل العدس على الأرز بعلّة أخرى غير علّة التفاضل في البُرّ الجامعة بين الأُرُزّ والبُرّ.

فصل [في إثبات الإجماع بخبر الآحاد]

٥٣٩ ـ اختلف القائلون بصحة الإجماع: هل يثب بخبر الآحاد أم لا؟ فذهبت طائفة إلى أنه يثبت بأخبار الآحاد. وقالت طائفة من أهل الأصول: «إنه لا يثبت بأخبار الآحاد»؛ وبه قال القاضي أبو بكر[1] وشيخنا القاضي أبو جعفر[1]. والأول هو الصحيح.

والدليل على ذلك أن هذا طريقُ إثباته الخبرُ، وما كان طريق إثباته الخبر ولم يتعبد[2] بتلاوته فإنه يصحّ ثبوته بخبر الآحاد، كقول الرسول ـ ﷺ.

ودليل آخر وهو أن قول رسول اللّه[3] ـ ﷺ ـ دليل مجمع على

---

٥٣٨ ـ (١) في الأصل: ٥٧ و.
(٢) أو الاقتيات: ساقطة من م وق.

٥٣٩ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٢) في الأصل: ولم ينعقد.
(٣) في م وق: قول الرسول ﷺ، وفي الأصل كما أوردناه.

صحته، والإجماع مختلف فيه. فإذا صحّ أن يثبت قول الرسول ـ ﷺ ـ بأخبار الآحاد فبأن يجب ذلك في الإجماع أولى وأحرى.

٥٤٠ ـ احتج مَن نصر قولهم بأن كل قائل بالإجماع يرى ترك ظاهر القرآن والسنّة المتواترة بالإجماع؛ ولا يجوز ترك معلوم بمظنون.

والجواب أنكم تجوِّزون ترك المعلوم من ظاهر الكتاب بالمظنون من أخبار الآحاد.

٥٤١ ـ فإن قيل: هذا غلط لأننا إنما نعمل في نقل الراوي للسنة بقول الراوي؛ ويجوز أن يكون ذلك من قِبل الرسول ـ ﷺ ـ ويجوز ألاّ يكون من قِبَله. ولم يُوجب العمل بقول الراوي بحجج[1] العقول، وإنما أوجبنا ذلك بالشرع الوارد بذلك في فروع الديانات التي يجوز الاجتهاد في مثلها. وليس معنا سمع ولا إجماع في وجوب إثبات الإجماع بخبر الواحد فنصير[2] إليه.

والجواب أنّا أيضاً نجاوبكم بمثله فنقول: إنه إنما يجب العمل بموجب الإجماع بقول الراوي، ويجوز أن ينعقد به الإجماع ويجوز ألاّ[3] ينعقد. إلا أن الشرع لمّا ورد بالعمل بأخبار الآحاد عاماً حُمل على عمومه، إلاّ أن يخصّ دليل.

---

٥٤١ ـ (١) في م وق: لحجج.
(٢) في م وق: فيصير.
(٣) في م وق: ان لا.

دار الغرب الإسلامي
بيروت - لبنان
لصاحبها: الحبيب اللمسي
شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء - بناية الأسود
تلفون : 340131 - 340132 - ص . ب . 5787 - 113 بيروت - لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI - B.P.:113-5787 - Beyrouth - Liban

الرقم 1987/1/3000/105
سحب جديد 1996/6/2000
التنضيد : كومبيوتايب - بيروت
الطباعة : مؤسسة جواد - بيروت

AL - Bâjî

Ihkâm al-fusûl
fî
ahkâm al - usûl

texte arabe établi par

Abdel - Magid TURKI

Directeur de Recherche au CNRS
(Paris)

V 1



DAR AL-GHARB AL-ISLAMI

AL - Bâjî

Ihkâm al-fusûl fî ahkâm al - usûl

texte arabe établi par

Abdel - Magid TURKI
Directeur de Recherche au CNRS
(Paris)

VOLUME I



DAR AL-GHARB AL-ISLAMI